MICHELE LOSACCO

SCHELLING

REMO SANDRON — EDITORE
LIBRAIO DELLA R. CASA
MILANO-PALERMO-NAPOLI-GENOVA

INTRODUZIONE

Il Romanticismo e la personalità di F. Schelling

I.

Chi vuole intendere ed apprezzare il significato della concezione romantica deve risalire a quel periodo importante della cultura tedesca, di cui essa fu, in largo senso, l'antitesi e la reazione. Durante il glorioso regno di Federico II (1740-1781), aveva trionfato il wolfianismo, che, cristallizzando il pensiero di Leibniz in una nuova forma di scolastica, aveva dato luogo ad una filosofia popolare, i cui oggetti precipui erano, nella sfera teoretica, Dio il mondo l'anima; nella sfera pratica, l'intelligenza la virtù la salute. Anche il pietismo tendeva, per un'altra direzione, ad esercitare un'efficacia tutta pratica e popolare. Questo periodo, che fu chiamato *Aufklärung*, voleva, in sostanza, demolire la superstizione e promuovere scopi di utilità generale, in nome del senso comune e della ragione astratta. Da un tal punto di vista l'Eberhadr e il Mendelssohn inalzavano Socrate al livello di Cristo, combattevano i liberi pensatori e vagheggiavano il tipo di una religione razionale. Da Berlino le idee dell'*Aufklärung* s'irradiavano mercè l' *Allgemeine*

deutsche Bibliotek del Nicolai e la *Berliner Monatschrift* del Biester. Il Nicolai fu la tipica incarnazione del filisteismo filantropico, egli che nel *Sebaldus Nothanker* dipingeva l'ideale di un predicatore, a cui la Bibbia serve di mezzo per propagare massime utili al popolo, per es. gli umili doveri di un contadino. In pedagogia, l'illuminismo era introdotto per opera del Basedow e di altri. Ma da questa folla mediocre si elevano due giganti: Lessing e Kant. Il primo, che insisteva sullo sforzo personale, di cui ogni individuo ha l'obbligo verso la verità, non si legò propriamente ad alcun sistema particolare, benchè negli ultimi anni inclinasse allo spinozismo. Egli attaccò l'ortodossia angusta, considerando la rivelazione come un' educazione progressiva del genere umano alle idee più nobili e come l'avviamento all'età di un nuovo, eterno evangelo. Nell'anno istesso in cui moriva Lessing (1781), fu pubblicata la *Critica della ragion pura*, che venne a segnare una vera e grande rivoluzione per lo spirito umano. L'intendimento di Kant era principalmente di liberare la ragione dai ceppi di un vuoto dogmatismo, proseguire e condurre a sicura vittoria la lotta intrapresa dall'*Aufklärung* contro un passato di sogni, rinunziare alla conoscenza del soprasensibile, riportare lo spirito umano nel campo fecondo della realtà e dell'esperienza. In un articolo sull'*Aufklärung*, pubblicato nel 1781, prendeva come suo motto il *sapere aude* e indicava come cómpito dell'uomo illuminato l'uscire dallo stato di minorità, in cui si trovava per non aver avuto il coraggio di servirsi del proprio intelletto, ed esaltava il gran Federico, banditore della tolleranza in materia di religione. Goethe e Schiller avevano ridestato nella poesia il senso immediato della vita, creando quadri d'immortale freschezza. Nelle opere giovanili del primo, sopra tutto nel *Werther* e nel frammento del Faust pubblicato nel 1790, sentiamo più che altro il travaglio interno da cui era agitata l'anima della gioventù tedesca, debole e malata, nonostante il suo orgoglioso cosmopolitismo, e sfiduciata della scienza, ma non della scienza in generale, bensì di una scienza scolastica, alla quale mancava ogni soffio di entusiasmo. Nel secondo, che si era nutrito di filosofia kantiana, vibra l'alto ed eroico sentimento del dovere, che dà un serio indirizzo alla vita, inculcando ch' essa è una

lotta tra le libere affermazioni dello spirito e la dura necessità del mondo naturale.

Goethe e Schiller furono dapprincipio gl'ispiratori della scuola romantica. Essa incominciò coll' amare Schiller (ed è nota la venerazione, che per lui sentiva il Novalis), ma poi se ne allontanò, perchè lo trovava forse troppo virile, nè pagano nè cristiano, e però incapace d'interiorizzare il mondo esterno. Goethe invece corrispondeva perfettamente all'ideale del tipo androgino, che essa affermava, e fu proclamato caposcuola: Federico Schlegel non dubitava di attribuire al *Wilhelm Meister* la medesima importanza mondiale, che ascriveva alla Rivoluzione francese e alla *Dottrina della scienza.* In seguito fu lasciato da parte, per la sua fredda obiettività. Ma il vero duce dei romantici nella concezione dell'universo fu indubbiamente il Fichte. Questi aveva costruito il mondo con l'Io autocosciente, che, essendo in se stesso volontà, attività morale, tende di continuo a superare le resistenze che gli oppone il Non Io; sicchè il mondo esiste propriamente come un mezzo adatto a realizzare la legge del dovere. Ma la scuola romantica, nell'appropriarsi il principio di Fichte, venne a trasformarlo, ad infondergli sangue ed anima, a trarlo da quella secchezza lignea, in cui s'era irrigidito. Giovani d'irrequieta immaginazione, di caldo sentimento, di fervido entusiasmo per l'arte, furono trascinati dalla fede nella onnipotenza dello spirito; ma d'altra parte si aggirarono in una sfera soggettiva, pur essendo premuti dal bisogno di rompere questa barriera. « Lo spirito romantico dice fin dal suo punto di partenza: il mondo è veramente il mondo quale l'autocoscienza lo costruisce; ma il vero *io* è l' *io* che conoscono gli uomini di genio, i poeti, gli artisti creatori; di conseguenza il mondo reale è tale da soddisfare le richieste dell' uomo di genio, dell'artista. Le emozioni, le esperienze passionali, le aspirazioni, le divinazioni dell'anima sono i migliori strumenti per il filosofo. Sognate il vostro mondo. Questo vasto universo circostante è in fondo soltanto un sogno della vita interiore ». (Royce). I tipici rappresentanti di questa posizione, non propriamente filosofica, ma pur accennante ad una filosofia, sono Federico Schlegel e Novalis. Nell' uno, l'idealismo soggettivo piglia la forma dell'*ironia;* nell'altro, quella dell'*aspi-*

razione. La *Lucinda*, imperfetta dal lato artistico, è preziosa come viva e sincera professione di fede romantica. Il motivo dominante di questo libro non è propriamente la sensualità, ma l'identificazione della vita e della poesia. Contro la grossolana « armonia » degli uomini comuni, che vogliono dar sempre uno scopo alla loro condotta e lavorano al servizio di qualche idea, si proclama la libertà assoluta dell'Io, il quale, come può a suo arbitrio crearsi le proprie determinazioni, così anche è padrone di annullarle, e però non le prende mai sul serio, ma gioca a suo talento con esse. Questa divina audacia dell'ironia, la più sfrenata di tutte le licenze, è privilegio riserbato agli aristocratici dello spirito, agli uomini di genio. Quello che ci è di più profondamente vero è che la verità si trasmuta ad ogni istante, che il mondo costruito oggi in forza del nostro Io, domani cambierà faccia. L'ironia « è la chiara consapevolezza del caos infinitamente pieno ». Bisogna saper distruggere nel pensiero ciò che adoriamo, altrimenti ci vien meno la forza che abbiamo per altre attitudini, il senso per l'universo. E il Tieck esige che si pigli sul serio lo scherzo e si tratti scherzosamente il serio. Ma quest'atteggiamento libero e mobile, che aveva un fondamento di verità, in quanto esprimeva la perenne creatività dello spirito, riusciva poi, e sotto vari aspetti, ad una debolezza: nell'arte, perchè, se da un lato dava la capacità di atteggiarsi all'antica o alla moderna e di trasformarsi agevolmente nei più vari caratteri (onde la predilezione dei romantici per il teatro), impediva quella seria concentrazione e quel vivo interessamento, da cui nasce la plastica riduzione della materia in forme perfette; nella filosofia, perchè interpretava la realtà nei termini capricciosi del sentimento, dell'intuizione, della vita interiore, in un linguaggio poetico e ispirato che non si levava all'universalità del concetto; nella religione, perchè faceva consistere la conoscenza dell'Assoluto in una cosa del cuore e perchè, abbandonandosi alle esperienze immediate, favoriva la ricaduta nelle cieche e dogmatiche credenze; nella vita, perchè il rinunziare ad ogni scopo e utilità menava ad accarezzare il sogno di vegetare pacificamente come la pianta (« la più morale e più bella di tutte le forme della natura »), a glorificare l'ozio, a considerare la solerzia e l'utile come

«gli angeli della morte con la spada fiammeggiante, che vietano all'uomo il ritorno in Paradiso». Negli scritti di Novalis, figura eterea di poeta e di veggente, aleggia l'aspirazione (*Sehnsucht*) che sorge, profonda e nostalgica, dall'*anima bella*. Il suo *idealismo magico* tendeva a far sí che l'uomo, col dominio assoluto dei proprii sensi, potesse animar la natura e sottoporla con piena libertà ai proprii fini. Se con le eccitazioni sensibili allo stato normale egli si crea un mondo vario e tangibile, perchè non potrebbe allargare quest'incantesimo, impossessandosi del vero Io, dell' Io trascendentale? «Idealista magico è colui che può trasformar parimenti le cose in pensieri come i pensieri in cose, ed ha in suo potere ambedue le operazioni». Quando l'uomo sarà pervenuto ad acquistare la padronanza del pensiero, potrà dirigere a piacere i sensi, i quali non sono altro che modificazioni dell'organo del pensiero, e allora si renderà indipendente dalla natura, padrone di uccidersi con un atto volitivo e perciò di ottenere le soluzioni degli enigmi più oscuri; padrone di separarsi dal corpo a suo piacimento e di vivere in un mondo che sarà davvero suo.

Novalis è certamente più degli altri suoi confratelli attaccato all'attivismo etico di Fichte. Gli altri invece vagheggiano a preferenza una forma estetica d' idealismo, in cui le forze spontanee e creatrici dello spirito, il sentimento e l'immaginazione, riprendano i diritti negati loro dell'*Aufklärung*. Così il Tieck prende a schernire le trivialità del filantropismo, richiamando in onore le vecchie fiabe in luogo dei racconti morali. Federico Schlegel sostituisce all'orgoglio degl' illuminati l'orgoglio del genio. Calpestata la rigida morale dell' intelletto, si elevano a sistema i vari gradi della sensualità più raffinata e si arriva a fare una sola cosa della religione e dell'amore. « Io non so—esclama lo Schlegel—se potrei adorare l'universo con tutta l'anima, quando non avessi mai amato una donna.... Ami tu bene, se non trovi il mondo nella tua amata?» Allo spirito femminile si accorda un vantaggio sul maschile, in quanto esso, con una sola audace combinazione, può sollevarsi al disopra di tutti i pregiudizi della civiltà e le convenzioni borghesi; per collocarsi ad un tratto nello stato d'innocenza e nel seno della natura. Franz Baader formula una teoria dell' amore per-

fetto. Secondo lui, Adamo era uomo e donna insieme: col desiderare la donna, egli decadde dal suo stato di perfezione e diede origine a quella scissione, da cui l'imagine divina fu alterata. Cristo ha annunziato la religione dell'amore come garanzia della riconquista del paradiso perduto. Ora, se un'anima d'uomo e un'anima di donna sentono che, sacrificando ciascuna la propria essenza e unendosi insieme, possono ricostituire la perduta immagine di Dio, allora nasce quella «fulgurazione dell'amore», la quale non è da confondersi con l'impulso meramente sensuale; perchè quest'ultimo non è propriamente desiderio di perfezione, ma un ricadere dell'uomo nella quiete voluttuosa della natura inconscia, o, ch'è lo stesso, nella morte. L'arbitrio fantastico dell'Io, che si crea da se stesso le sue leggi, portò al superbo dispregio della realtà; come, d'altra parte, quel sentimento di vuoto e di mancanza, ch'era stato prodotto dalle negazioni dell' *Aufklärung* e del Criticismo, risospinse gli spiriti verso le ricche intuizioni del passato. I romantici, specialmente il Tieck e il Wackenroder, si gettarono con vera passione sul Medio Evo, su quell'età meràvigliosa, in cui la terra era ancora calda di amore e di vita, i popoli erano ancora stirpi giovani, nulla trovavasi di appassito e di malaticcio. In questo senso, il Romanticismo si può designare, non a torto, come una rinascenza paragonabile soltanto a quella del secolo XV, ma secondo una direzione opposta; giacchè allora si voleva una resurrezione dell' antichità, adesso invece si vuole quella del Medio Evo. Ed è un fatto spiegabile che, nel loro ardito e febbrile viaggio di esplorazione attraverso il passato, quegli spiriti, che dapprincipio, ribellandosi ad ogni specie di autorità e di tradizione, osavano, con Federico Schlegel, concepire una nuova religione, in cui il panteismo pagano e il monoteismo cristiano, l'uno come religione della vita, l'altro come religione della morte, si congiungessero in una grande armonia e sorgesse una nuova mitologia sulle basi della fisica; a poco a poco, dal loro intimo bisogno di immagini comunicative e di simboli, non meno che dal loro stato di animo dubitante e discorde, fossero tragicamente condotti a finire nel Cattolicismo. Questa diserzione dal campo della critica e della lotta, che è la parte più fiacca del Romanticismo, fu

aiutata anche, dopo il periodo più eroico della giovane scuola, corrispondente quasi alla Rivoluzione francese, da quelle procellose agitazioni politiche, le quali, durante l'età napoleonica, determinarono l' avvilimento della patria tedesca: sicchè, mentre il Fichte, divenuto profeta nazionale, portava il suo idealismo nell'azione; la flessibilità e l'attitudine contemplativa degli esteti romantici, fuggendo innanzi alle tempeste della vita reale, trovarono appagamento e rifugio nel contenuto dogmatico, già criticamente distrutto, di quella religione che aveva fatto grande il Medio Evo.

La trasformazione, a cui accenniamo, si scorge con maggiore determinatezza se facciamo attenzione alle vicende storiche del Romanticismo. La prima generazione romantica era formata di tedeschi del nord, uomini di lucida e geniale intelligenza, forti nello scrutare, con acuto senso del mistero, le profondità inaccesse del mondo interiore. Poco dopo la morte di Novalis (1801), la bella famiglia intellettuale di Jena si disperse: Guglielmo Schlegel andò a Berlino; Federico, insieme con Dorotea Veit, a Parigi, poi a Colonia e a Vienna; Schelling con Carolina Schlegel, divenuta sua moglie, a Würzburg e quindi a München. A questa prima generazione, piena di energia creativa e d'idee panteistiche, ne successe un'altra di sognatori deboli e malati, i quali, non riuscendo più a trovar l'equilibrio tra la natura e lo spirito, l'antico e il nuovo, il cattolicismo e il protestantesimo, lo storico e il razionale, si abbandonarono alla disordinata libertà degl'istinti e da questa, per esaurimento, sdrucciolarono nello spiritualismo fanatico e nel teismo tradizionale. È la generazione dei Görres, degli Arnim, dei Brentano, degli Hoffmann, degli Eichendorff. A Bamberg, i medici Röschlaub e Marcus applicavano la teoria di Brown e, sotto l' ispirazione dello Schelling, farneticavano di una filosofia della medicina. A Heidelberg, Clemente Brentano e il suo amico Arnim lavoravano alla raccolta dei canti popolari; il focoso Görres, che meritò poi di esser chiamato « il Lutero cattolico », incantava tutti con la sua parola brillante e dava fuori la *Storia della mitologia asiatica;* il filologo Creuzer (in lotta col vecchio Voss) pubblicava la *Simbolica e mitologia* dei popoli antichi. A München, il teosofo Baader si provava a trasportare le idee mistiche di Böhme

nel linguaggio della scienza moderna; a Landshut, l'università non era altro che un'accolta di parroci cattolici; a Vienna, trionfava il magnetismo animale per opera del Malfatti. Come si vede, il Romanticismo, irradiandosi nel sud dei paesi tedeschi, perde il suo antico vigore e, anzichè innovatore, si fa reazionario. Come, nella sfera politica, esso tende, con la Santa Alleanza, alla restaurazione dell'antico regime sotto la tutela religiosa ed asconde al trono con Federico Guglielmo IV; così in filosofia, si distacca dal panteismo e, passando attraverso i vaneggiamenti teosofici, compie un ultimo tentativo per salvare la rivelazione cristiana.

Il tratto più spiccato della posizione romantica è adunque una soggettività, un' individualità esuberante, la quale, non avendo più fede in una realtà ed in una verità oggettiva, che per essa ha perduto ogni significato, e volendo pur trovare qualcosa di stabile, si attacca a vaghe aspirazioni, o ad impressioni estetiche, o anche alle formule di una religione positiva; ma non riesce mai a sanare la dolorosa scissura tra l' ideale e il reale. Invece di guardare in faccia il vivo presente e procurare di trasformarlo, accettando i rischi della lotta, il romantico preferisce, superbo e insoddisfatto, ritrarsene fuori, per lanciare l' immaginazione nella vita e nella cultura del passato, trasfigurandole spesso nella maniera più arbitraria. Se non che un problema si offre qui subito alla nostra attenzione: come mai un individualismo cosiffatto potè conciliarsi col panteismo apertamente professato dalla scuola romantica nel suo primo stadio? Si potrebbero addurre, a questo proposito, alcune circostanze esteriori, che in parte ci aiutano a spiegare il fatto, per es.: il rinnovato studio del sistema spinoziano, dovuto specialmente alle famose *Lettere* di Jacobi; l' influenza di Herder e sopra tutto di Goethe, i quali, com'è noto, erano più o meno copertamente seguaci dello Spinoza. Ma questi dati storici, nella loro accidentalità, sarebbero insufficienti alla soluzione del problema se non esaminassimo più profondamente la concezione romantica in se stessa. Lo spirito di questa concezione è, come abbiamo detto, l' interiorità soggettiva, la quale nella sua essenza è qualche cosa di assoluto e non può dunque stimare se non vane apparenze, artificiali convenzioni quelle forme determinate che trova a sè davanti. Ma

d'altra parte, le coscienze individuali ed empiriche, secondo il principio fichtiano accolto dai romantici, non sono altro se non manifestazioni di un soggetto universale. Ora essi, non trovando saldezza nella loro soggettività particolare, affermano il bisogno dell'unità e della compenetrazione con l'Io assoluto; ma credono di poter raggiungere quest'unità in maniera immediata, per via del sentimento o dell'intuizione. Nasce così un misticismo, che riproduce sott' altra forma l'atteggiamento dello Spinoza, con la differenza che qui il sentimento dell'anima insoddisfatta e bramosa di sostegno si adagia in un panteismo dell'Io, anzichè della Sostanza. Questa è la vera soluzione del problema, che altrimenti parrebbe inesplicabile. Certo nessuno vorrà negare che i romantici, affermando la grande esigenza dell'unità, sebbene imperfettamente, progredissero oltre Kant e lo stesso Fichte, colmassero le lacune dell'uno e dell'altro, preparassero gli elementi per una più grandiosa interpretazione dell'universo. Non solo furono gli scopritori dell'inconscio, osservando col Ritter una coscienza passiva, quella dello involontario; ma strinsero un legame tra la natura e lo spirito, che prima eran divisi da un abisso incolmabile. Essi considerarono la natura come una zona oscura dello spirito, come la sua notte, il suo passato incosciente. Il Baader, alla dottrina kantiana dei limiti necessari della cognizione, rinfacciò che essa riusciva al significato del verso di Haller: « nell'intimo della natura non penetra alcuno spirito creato; troppo felice colui, al quale essa mostra ancora la corteccia ». La nuova filosofia naturale seppe rimuovere queste barriere, considerando la natura come uno sviluppo progressivo della coscienza. Il mondo viene così ad apparire come un'unità vivente, come un grande organismo, i cui tratti essenziali si rispecchiano in ciascuna delle sue parti. Scompaiono le distinzioni assolute tra l'organico e l'inorganico, tra l'anima e il corpo L'antitesi tra la natura e lo spirito, la gravità e la luce, l'uomo e la donna vien ridotta ad una polarità, che si risolve in una unità superiore. Nè si fa più quistione di una priorità della natura o dello spirito, giacchè entrambi si presuppongono eternamente. Il legame tra le singole membra dell'universo è poi fondato sul magnetismo animale; sicchè si ammette che una mede-

sima forza vitale batta nei polsi dell'uomo e nelle rotazioni delle sfere. Per questa dottrina, i romantici si argomentavano di appellarsi a Keplero, il quale affermava che i corpi celesti fossero degli animali che si muovono spontaneamente e, per mezzo della forza magnetica di cui son dotati, costituiscono il sistema solare. E inclinavano all'astrologia, come alla scienza che indaga i rapporti degli organismi sopraterrestri con l'organismo-terra e con gli organismi terreni. Aborrivano all'incontro il Newton, come il rappresentante principale del meccanismo, come colui che aveva spogliato di vita propria i corpi celesti, riducendoli a masse inerti. Anzi nella sua dottrina vedevano il vero lievito del materialismo; poichè, dice il Baader, chi nega gli astri nega la terra, nega l' uomo e deve infine negare lo stesso Dio. La evoluzione è un altro concetto fecondo posto dai romantici. Il processo della natura vien rappresentato come una lotta tra due potenze opposte, come un dramma grandioso che trova il suo scioglimento nella più alta delle creature, nell'uomo. Gli organismi superiori non derivano però dagli organismi inferiori; ma gli uni e gli altri sono rami di uno stesso albero; giacchè l' Oken, il Kielmeyer e altri filosofi della natura si differenziano dai darwinisti, in quanto affermano l'invariabilità delle specie.

Ma, se dapprincipio i romantici furono panteisti più o meno camuffati, e, a questo titolo, invisi ai teologi ufficiali, a poco a poco o si convertirono risolutamente al cattolicismo, ovvero tennero una via di mezzo, provandosi a conciliare il teismo con la scienza. Non era un assoluto spiritualismo, in quanto voleva serbare l'intimo rapporto tra Dio e la natura; ma non era neanche un panteismo, perchè negava che Dio fosse identico al mondo. Infatti, contro Hegel che ammetteva uno sviluppo di Dio nella storia della natura e dell'uomo, a quel modo che l'uomo si spiega nella serie delle sue azioni, insorgeva il medico Passavant, dicendo che l'uomo, e così pure Dio, è, non soltanto la serie, ma anche la fonte delle sue azioni. Carlo Gustavo Carus designava questa concezione col nome di *enteismo* (è nota più comunemente con quello di *panenteismo*), per dire che noi ci sentiamo in Dio, ci conosciamo perch'egli ci conosce. Un tale rapporto tra l'uomo e Dio veniva illustrato intuiti-

vamente colla similitudine del rapporto tra il magnetizzatore e il magnetizzato. Naturalmente era sostenuta la dottrina dell'immortalità; anzi alcuni si spingevano oltre, ammettendo un corpo astrale, oppure un germe del corpo materiale che perdurasse dopo la morte, come il succo nutritivo che si estrae dal cibo. Nelle loro indagini e spiegazioni, i romantici, in generale, adoperavano volentieri la bacchetta magica dell'analogia: così faceva, per esempio, Oken quando osservava che l'organismo è una copia del pianeta, o quando chiamava il fegato il cervello dell'animale terrestre, un cervello che non pensa, ma possiede una facoltà del presentimento.

Ma l'esigenza suprema dell'unità era dai romantici affermata anche in altre forme. Essi volevano collegare fra loro l'arte e la scienza e la filosofia. Colui che voleva essere iniziato nella filosofia della natura, colui che voleva penetrare nei segreti della fisica doveva anzitutto farsi consacrare nei misteri della poesia. « Se (direbbero i romantici) noi siamo stati talvolta innamorati, allora, e allora soltanto, sappiamo perchè le piante si protendano dalla parte della luce solare, e perchè l' ago calamitato si giri verso il polo, o perchè i pianeti sieno fedeli al sole » (Royce). Le forme e i processi della natura vanno interpretati come simboli dei processi della nostra vita interiore. Così gli astri, gli alberi, gli animali sono vivificati e personalizzati per mezzo dell'immaginazione. Il poeta, secondo Novalis, intende la natura meglio dello scienziato. Ma anche la filosofia, secondo lo stesso autore, non val nulla senza l'estasi, la divinazione, l'unità dell' intelletto e della fantasia; giacchè il suo cómpito è essenzialmente quello di vivificare, non quello di notomizzare. Essa è, in questo senso, il poema della intelligenza, la rivelazione che sta a base di tutte le altre, una elevazione dell'Io reale sopra se stesso quando si sveglia ricordandosi della sua essenza spirituale. « Senza filosofia il poeta è imperfetto, senza poesia è imperfetto il pensatore e il critico ». Dunque ogni arte deve farsi scienza, ogni scienza arte, poesia e filosofia debbono essere congiunte insieme: e questa poesia universale è appunto la poesia romantica. Ma, poichè il poeta vive nell'invisibile, è chiaro che il senso poetico, rivelando lo

sconosciuto e il misterioso, debba avere molta affinità col senso mistico, il quale perciò, essendo l'immediato sentimento di unificazione col mondo e con Dio, è il punto in cui si toccano poesia, filosofia e religione. L'arte, in fondo, è una mistica applicata. « Tutti i sacri giuochi dell'arte non sono che lontane imitazioni dell'infinito giuoco del mondo, dell'opera d'arte che forma eternamente se stessa. In altre parole: ogni bellezza è allegoria ». Così Federico Schlegel. Ma, se l'allegoria si fonda su di un misticismo applicato consapevolmente, il simbolismo invece nasce da un'applicazione inconscia di esso. L'una e l'altro, dice il Solger, hanno il loro confine lì dove l'allegoria trapassa in un semplice giuoco dell'intelligenza e la simbolica nell'imitazione della natura. Ogni grande artista dev'essere pertanto simbolista. In omaggio al loro spirito unitario, i campioni del Romanticismo volevano raccostare tra loro le varie arti e cercare i passaggi dall'una all'altra. Guglielmo e Carolina Schlegel auspicavano il giorno, in cui le statue si animerebbero forse in quadri, i quadri in poesie, le poesie in musica, e forse una magnifica musica sacra s'inalzerebbe ancora una volta come un tempio nell'aria. A Guglielmo appartiene l'immagine, ripetuta poi spesso, dell'architettura come di una musica irrigidita. Il Tieck fa suo tema prediletto i rapporti tra la musica e la poesia. Il Wackenroder esalta la divina potenza della musica e fa la più bella glorificazione dei sentimenti oscuri, a cui i freddi raziocinatori vorrebbero dare espressione palese. L'ideale cercato dalla scuola realizzavasi pienamente per opera dell'uomo di genio, che nel confuso balbettare del suo stato dionisiaco invoca Apollo affinchè gli dia lume e chiarezza. Federico Schlegel ebbe il merito di vedere che la perfezione dell'arte può venire soltanto dal concorso dell'impulso e dell'intenzionalità, che l'arte non si può ridurre all'espansione involontaria di un cuore appassionato, a una traduzione pura e semplice di stati inconsci, ma richiede l'opera di una coscienza superiore. Come — nota il Baader — vi è una poesia che in presentimenti e in sogni anticipa il pensiero, così vi è una migliore poesia che, accompagnandosi al chiaro pensiero, lo segue come ancella.

In conclusione, l'*Aufklärung* erigeva l'intelletto astratto

a potere legiferante, meccanizzava la natura e la storia, cercando di sovrapporvi i suoi schemi convenzionali; sacrificava ad una vuota generalità ogni elemento individuale; sostituiva una serie di formule aride e fisse all' inesauribile ricchezza della vita ed alle sue energie liberamente creatrici. Allo stesso Kant difettava il vero senso della storia. Il Romanticismo fece un gran passo avanti, perchè spazzò via le fredde e meccaniche astrazioni, seppe mirabilmente rialzare il valore dell'individualità (onde il Novalis poteva dire che perfino il Dio personale è un universo romanticizzato), i diritti della fantasia e del sentimento; attribuire anche al comune un'apparenza più elevata, al conosciuto la dignità dello sconosciuto; restaurare il senso vivo della storia e dei rapporti tra le cose in apparenza più distanti. Il suo difetto precipuo fu quello di arrestarsi ad un'unità ancora immediata e superficiale. Una costruzione veramente universale ed assoluta non poteva sorgere su di una base così fragile come quella della conoscenza intuitiva; sorgerà solo quando l'unità di principio, in cui si accentra l'infinita varietà dei fenomeni e in cui le differenze più profonde si conciliano, sarà, per opera di Hegel, che porrà fine all'antitesi tra l'ideale e il reale, finalmente riconosciuta come unità della ragione. Egli saprà organizzare quel sistema di cui i romantici, nelle loro sparse e geniali intuizioni, non erano stati capaci. Il suo grande predecessore è Federico Schelling, il quale fa opera di creazione più che di ordinamento.

II.

Una delle caratteristiche più spiccate del vecchio Würtemberg era la concentrazione delle più alte cariche ecclesiastiche in alcune famiglie, le quali in tal modo, per generazioni e generazioni, accumulavano, oltre la dottrina teologica, un tesoro di saggezza pratica, non meno che un alto sentimento di sè ed un'indomabile energia. A quest'aristocrazia religiosa appartenevano, non propriamente gli Schelling, chè solo il padre del filosofo pervenne ad alti gradi gerarchici, ma gli avi materni, i Rieger e i Cless. Il modo di pensare di quei vecchi svevi era lontano, così dall'arido razionalismo ortodosso come dalle eccentricità mistiche del-

l'Oetinger, alle quali invece lo zio del filosofo inclinava apertamente. Federico nacque a Leonberg, cittadina poco lontana da Stuttgart e patria di Keplero, il 27 gennaio 1775. Ma, ancora bambino, fu portato nel chiostro di Bebenhausen presso Tubinga, dove il padre, erudito cultore di studi biblici e versato nelle lingue orientali, era stato nominato insegnante e predicatore fin dal 1777. In quella pittoresca e solitaria valle, così ben descritta dall'Uhland, l'immaginazione del fanciullo si aprì assai presto ad una calda simpatia per la natura. La precocità straordinaria del suo ingegno gli permise di raggiungere, in breve tempo, scolari più provetti e di entrare nella fondazione teologica di Tubinga quasi tre anni prima dell'età prescritta. Erasi ben approfondito nella conoscenza delle lingue classiche e dello ebraico, ma aveva già incominciato ad assaggiare i filosofi, specialmente Platone e Leibniz; anzi egli stesso ebbe poi a raccontare che, quando il maestro gli diede a leggere la *Logica e metafisica* del Feder, egli rimase turbato, perchè quanto gli riusciva di capire gli parve così triviale da non poter essere scambiato per il vero contenuto del libro; ma poi, quando lesse gli aforismi leibniziani scritti per il principe Eugenio, riprese coraggio e credette di poter capire qualche cosa di filosofia. E alla lettura di Leibniz dovette quella libertà di giudizio, con cui lesse poi la *Critica della ragion pura*. I suoi principali maestri all'università furono l'orientalista Schnurrer, i filosofi Bök e Abel, lo storico Rösler. Il giovine Schelling peraltro diede prova dapprincipio di attitudini filologiche anzichè filosofiche, e rivelò il suo talento nelle frequenti dispute, che avevan luogo pubblicamente secondo l'usanza, rompendo la monotonia degli studi accademici. I suoi compagni preferiti nel collegio erano Hölderlin, che alle disposizioni poetiche accoppiava una grande familiarità col greco; Hegel, che allora si distingueva più che altro per la sua pratica di mondo e per le sue molte cognizioni di letteratura moderna; Pfister, il futuro storico del Würtemberg; Renz, giovine di raro ingegno, che morì assai presto. Nel primo anno di studi, un grandioso avvenimento scosse gli animi della studentesca di Tubinga, la rivoluzione francese. Dicesi che Hegel e Schelling prendessero parte attiva ad una clamorosa dimostrazione, inalzando alberi di

libertà in riva al Neckar; ma è certo che si tennero discorsi infiammati, si declamarono canti di libertà, e che Schelling, incolpato di aver tradotta la marsigliese, fu severamente ammonito. Al termine del secondo anno, nel 1792, per la promozione al *magisterium* di filosofia, egli presentò una tesi latina, che gli meritò le congratulazioni dello Schnurrer: *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gen. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*, dove sostenne che la narrazione del peccato originale è un mito filosofico sorto nell'età di Mosè, e raffrontò insieme le leggende di vari popoli antichi sull' età dell'oro. In questa dissertazione utilizzò la veduta kantiana intorno alla malvagità radicale dell'uomo. Poco appresso, in un saggio che fu pubblicato nei *Memorabilien* del Paulus: « Sui miti, le leggende storiche e i filosofemi del mondo antichissimo », dimostrò con molto acume la differenza tra il mito storico e il filosofico. Questo scritto, dimenticato dall'autore, più di quarant'anni dopo fu rimesso in onore, grazie all'introduzione di Strauss al suo lavoro critico sulla vita di Gesù, facendo apparire lo Schelling come un pioniere della interpretazione razionalistica in teologia. Seguirono alcuni studi critici sul Nuovo Testamento ed un abbozzo di commentario sulla infanzia di Gesù, notevole anche questo perchè anticipa le vedute di Strauss, ma solo fino ad un certo punto: Strauss relega nel campo critico tutto ciò che nelle narrazioni evangeliche oltrepassa la misura comune dello accadere e non lascia alcun dato di fatto al quale siasi potuta attaccare la formazione leggendaria; mentre Schelling conservava sempre un nucleo soprannaturale. Dopo aver compiuto gli studi teologici sotto il teologo Storr, presentando la dissertazione « De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore », il giovine studente passò ad occuparsi, e definitivamente, di studi filosofici e ne diede alle stampe dei frutti assai precoci. Il suo primo saggio in questo campo: « Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale» (1794), egli mandò subito al Fichte con parole di entusiastica riverenza.

Continuò con lo scritto più ampio: *Dell'Io* (1795), nel quale non ricordava espressamente Fichte, sia perchè della *Wissenschaftslehre* eran pubblicati soltanto i primi fogli, sia

perchè il lavoro, pur essendo una libera esposizione dei principii fichtiani, aveva questo di proprio, che nell'Io s'introduceva tutta l'obiettività della Sostanza spinoziana. Un terzo e brillante prodotto della sua attività speculativa furono le *Lettere sul dogmatismo e sul criticismo*, pubblicate anonime nel *Giornale filosofico*, redatto dal suo conterraneo Niethammer Gliene fu offerta l'ispirazione immediata dallo stesso ambiente di Tubinga, in cui i postulati della ragion pratica eran malamente abusati, per introdurvi di contrabbando l'ortodossia tal quale. Dei sentimenti, che allora l'occupavano, son vivo documento le lettere che egli scriveva a Hegel nell'ultimo anno della sua dimora a Tubinga. Hegel, che, più anziano di lui, aveva lasciata l'università qualche anno prima e si era allogato come precettore presso una famiglia di Berna, aveva lui stesso iniziata la corrispondenza, rallegrandosi, a proposito del saggio ricordato sui miti, di aver trovato l'amico sulla sua vecchia strada. E Schelling, dipingendogli l'ambiente intellettuale che lo circondava, con efficaci parole deplorava che, nonostante la folla dei kantiani, lo spirito filosofico accennasse a prematura decadenza: si pigliavano dal kantismo solo alcuni ingredienti per rinsanguare la teologia affetta da consunzione; dove gli argomenti storico-teoretici non bastavano più, si troncava il nodo con la ragion pratica, o meglio, con la ragione di Tubinga; la via di mezzo per vivere in pace coi partiti più opposti era finalmente scoperta! E qui il giovine animoso, staccandosi da coloro che rimanevano attaccati alla lettera di Kant, senza penetrarne lo spirito, proclamava la necessità di far progredire la filosofia e si diceva fortunato di essere uno dei primi a salutare sulla terra della verità il novello eroe, Fichte! Approvava l'opinione espressa da Hegel, che i tentativi di Reinhold non avevano spinto più oltre la rivoluzione prodotta dalla Critica kantiana. Lo incoraggiava nell'idea magnifica di scrivere un'opera contro le risibili argomentazioni dei teologi e, ad una sua domanda sul dio personale, rispondeva: « Noi giungiamo ancora più in là dell'essere personale. Io, in questo frattempo, son divenuto spinoziano! — Non meravigliarti. Presto udrai come. Per lo Spinoza, il mondo era tutto (l'oggetto in antitesi assoluta al soggetto) —, per me è l'Io... Non c'è per noi altro mondo soprasensibile

che quello dell'Io assoluto. — *Dio* non è altro che l'Io assoluto, l'Io in quanto ha annientato ogni cosa teoricamente: nella filosofia teoretica adunque è = O. La personalità sorge con l'unità di coscienza. Ora la coscienza non è possibile senza oggetto; ma per Dio, e cioè per l'Io assoluto, non esiste *alcun* oggetto, perchè altrimenti cesserebbe di essere assoluto. — Così non v'è alcun Dio personale, e il nostro supremo conato è la distruzione della nostra personalità, il passaggio nella sfera assoluta dell'essere; ma questo passaggio non è possibile in eterno — dunque solo approssimazione pratica all'Assoluto, e perciò — *immortalità* ». In altra lettera, lamentandosi della vita uniforme, in cui non poteva esprimere liberamente le proprie opinioni, si augurava che l'intelligenza del nuovo duca avrebbe posto fine al dispotismo, che fin allora aveva fatto trionfare l'ignoranza, la superstizione e la *Schwärmerei* sotto la maschera della moralità e, quel ch'è più pericoloso, dell'illuminismo. Indi, a proposito dei suoi scritti, non sapeva dissimularsene le manchevolezze e vedeva ancor lontana la rivoluzione che da essi aveva sperata nella filosofia. Hegel, che aveva gran deferenza per il più giovine amico, di fronte al quale assumeva quasi l'aria di un discepolo, si rattristava di tali preplessità e cercava d'incoraggiarlo, dicendo ch'egli aveva lanciato la sua parola nel tempo infinito e doveva mostrarsi perciò superiore alle conseguenze, che potevan derivare dal fraintendimento de' suoi principii, giacchè il suo sistema avrebbe avuto la sorte istessa di tutti i sistemi di quegli uomini, il cui spirito ha precorso i tempi.

Desideroso di aria più libera, Schelling, dopo essere uscito da Tubinga ed aver preso un po' di riposo presso i genitori, accettò il posto d'istitutore dei due baronetti von Riedesel, i quali dovevano recarsi a Lipsia per gli studi universitari; e nel gennaio del 1796 ne dava notizia al suo Hegel, al quale raccomandava sempre di lavorare per la buona causa. Delle città e degli uomini, che vide nel suo viaggio, faceva delle vivaci pitture nelle lettere alla famiglia Heidelberg lo incanta con le ruine del castello, che dominano pittoresche dall'alto, e il ridente piano solcato dal Neckar. Presso il Wedekind, professore di dritto e pieno di vanità, conosce alcuni insegnanti di filosofia massiccia e sco-

lastica, i quali sapevano a memoria la *Critica della ragion pura* e ne scimmiottavano, parlando, anche lo stile. Rimane colpito dalla figura lunga e magra del Wund, primario di teologia, che eccitava il riso con la parrucca rotonda, le smorfie ed i sarcasmi. A Darmstadt, città aristocratica, dove tutto finiva alla bottiglia, le poche teste intelligenti avevano solo dei *lucida intervalla*. Il poeta filosofo Bouterweck, che aveva iniziato un corso di filosofia kantiana, era seguito da un uditorio, che, per una metà dormiva, per un' altra non capiva troppo. Arrivato a Lipsia, è presentato al dr. Platner, rinomato medico e filosofo, attraente per la scioltezza delle maniere, la finezza e la prontezza della parola, la gran copia delle cognizioni; ma, nello stesso tempo, vanesio oltre ogni dire. A Jena, dove non si vedono che studenti, professori e filistei, fa una visita allo Schiller, la cui timidezza lo stupisce, e dopo, allo Schütz, redattore dell' *Allgemeine Litteraturzeitung*, il quale, nella sua conversazione, facile e spiritosa, rivelava sempre l' impronta classica della propria cultura. Della dimora in Lipsia, che si prolungò dalla fine di aprile del 96 all'agosto del 98, egli profittò per dedicarsi con ardore, sotto la direzione di Hindenburg, agli studi di fisica e di matematica: onde gli si venne sempre più determinando il concetto, già suggeritogli dagli scritti kantiani, di una filosofia della natura. Egli, con altri del suo tempo, era persuaso che un'estensione dell' idealismo potesse venire soltanto per questa via; e a ciò l'incitavano le grandi scoperte scientifiche di quegli anni. Un siffatto disegno trapelava già nello *Sguardo alla recentissima letteratura filosofica*, pubblicato tra il 96 e il 97 nel giornale di Niethammer. Sembra che questo scritto gli aprisse la via alla cattedra universitaria, poichè Fichte ne restò contentissimo e fece molte pratiche per avere con sè lo Schelling a Jena. Nell'inverno del 97 furono composte alacremente le *Idee per una filosofia della natura*, che piacquero molto al Goethe. Intanto due viaggi lo portarono in maggior contatto con lo stato della cultura germanica: l'uno a Berlino, l'altro a Dresda. Tutto gli parve nuovo a Berlino: l'aria fresca, il nobile tono della società, lo spirito virile, l'incessante attività, la varietà delle distrazioni congiunta al lato istruttivo. Ma la cultura intellettuale era meschinamente rappresentata: dal Teller, il più

compassionevole esegeta e il più arido filosofo tra i teologi; dal Biester, un bravo ed amabile uomo, il cui merito letterario consisteva tutto nella pubblicazione di alcuni dialoghi platonici e della *Berliner Monatsschrift;* dal Gedike, un presuntuoso pedante, autore di libri scolastici copiati; e infine dal Nicolai, che di fronte a costoro gli pareva degno di stima, perchè, se non aveva pensato, aveva almeno lavorato davvero. Del Nicolai tuttavia egli serbava un ricordo spiacevole, perchè, in un fascicolo della *Descrizione di un viaggio attraverso la Germania e la Svizzera*, aveva sfogato la sua bile contro di lui, presentandolo come il più oscuro visionario filosofico, degno del chiostro di Tubinga, e aveva aggiunto di non sapere in che modo l'Io assoluto e l'eretico Marcione fossero un gradino por l'educazione dei giovani. Schelling si consolava delle censure, pensando che condivideva lo stesso destino di tutti i kantiani, compresi Fichte e Schiller. Aveva preparata una risposta per le rime; ma, non si sa perchè, si astenne dal pubblicarla. Chi gli avrebbe detto che una buona staffilata al Nicolai sarebbe venuta proprio alcuni anni dopo dal Fichte e che lo Schiller, in una lettera (12 maggio 1801), avrebbe espresso a lui, Schelling, un giudizio al riguardo, notando ch'era difficile trattare di un soggetto prosaico quale il filisteo Nicolai e mantenersi brillanti! A Dresda, visitò con vera divozione la galleria, adorna dei quadri divini di Raffaello e di Correggio, come pure delle statue, in cui par sopravvivere il mondo antico; godè gl'incanti di un paesaggio straordinariamente vario e si sentì più felice di quanto non fosse mai stato. Quivi ancora fece la conoscenza personale di quegli uomini, che insieme con lui dovevano formare tra poco il circolo romantico a Jena: dei fratelli Schlegel, di Carolina, del Novalis, del Gries. Quest'ultimo (noto per le sue belle traduzioni dell'Ariosto e del Tasso), che ebbe molto contatto con lo Schelling, ce ne ha lasciato un ritratto assai vivo: « Schelling è uno dei pochi uomini, che, a trattarlo personalmente, accresce l'impressione favorevole de' suoi scritti. Egli era appunto nel suo 24° anno; il suo aspetto esterno, senza esser bello, è potente ed energico come il suo spirito. La grandezza delle sue idee mi rapiva spesso; mi sentivo innalzato da lui; nelle nostre idee politiche c'incontra-

vamo quasi interamente. Lo slancio del suo spirito è altamente poetico, sebbene egli non sia ciò che si chiama un poeta ».

Il padre aveva fatto pratiche affinchè egli ottenesse una cattedra a Tubinga; ma esse andarono a vuoto, perchè quei teologi non guardavano di buon occhio l'indirizzo filosofico di suo figlio. Questi perciò fu lietissimo quando Goethe lo chiamò a Jena come professore straordinario, senza stipendio, è vero, ma libero dalle spese del mantenimento e con la promessa dell'ordinariato. Vi giunse nell'ottobre del 1798 e trovò cordiali accoglienze presso Schiller, Paulus e Niethammer, ai quali si aggiunse la famiglia di Augusto Guglielmo Schlegel. Pieno di gioventù, di coraggio e di ardire, egli fece la sua prelezione davanti a un numeroso uditorio. Vale la pena di riferire l'impressione che ne ebbe lo Steffens: «Egli aveva, nel modo in cui si presentava, qualcosa di molto deciso, anzi di caparbio, larghi zigomi, tempie molto divergenti; la fronte era alta, il viso energicamente conformato, il naso alquanto prominente, nei grandi e chiari occhi vi era la forza di uno spirito imperativo. Quando incominciò a parlare, apparve imbarazzato per pochi minuti. L'oggetto del suo discorso era quello che riempiva allora tutta l'anima sua. Egli parlava dell'idea di una filosofia della natura, della necessità di concepire la natura nella sua unità, della luce che si spanderebbe su tutti gli oggetti, qualora si osasse considerarli dal punto di vista dell'unità della ragione». Le lezioni ebbero molto successo e riuscirono tanto più profittevoli, perchè agli uditori si comunicavano i fogli stampati dello *Schizzo di una filosofia della natura*, che lo Schelling veniva componendo. Subito si formò intorno a lui un nucleo di giovani, che più tardi si fecero un bel nome: lo Steffens, che fu il suo più entusiasta ammiratore e seguace tra i naturalisti, lo Schubert, il Fries, il Solger, il Krause, l'Ast, il Troxler. Questo primo inverno passato a Jena gli procurò le più ambite soddisfazioni. La piccola città tra i monti e la Saale era in quel tempo, accanto a Weimar, il vero centro della vita intellettuale tedesca, e giovani di pronto ingegno vi accorrevano, attratti dalla fama di Goethe e Schiller. Erano bei giorni quelli, in cui i fratelli Schlegel, con la cooperazione di Novalis, Tieck, Schleier-

macher ed altri, bandivano il verbo romantico dal loro *Athenäum*, durato dal 1798 al 1800. E Schelling frequentava la casa del maggiore degli Schlegel, della quale era anima la moglie Carolina, donna d'intelligenza superiore, con la vivace figliola Augusta Böhmer. In quelle geniali riunioni, in cui spesso capitavano Goethe e Fichte, egli era iniziato dal Tieck alla conoscenza di Jakob Böhme, da Federico Schlegel allo studio dell'italiano e della *Divina Commedia*. Non riusciva in verità molto brillante nelle conversazioni, nelle quali faceva miglior figura il suo amico Steffens, un norvegese tutto fuoco E infatti Schiller, in una lettera a Goethe, diceva di rivedere spesso Schelling, ma di trovarlo problematico e poco comunicativo. Pure, nei continui scambi d'idee, ch'egli aveva coi baldi giovani del gruppo romantico, trovava dei salutari eccitamenti a svolgere la sua attività intellettuale, che in questo periodo, il più fecondo della sua vita, diede frutti, non soltanto filosofici, ma anche letterari. Nell'*Almanacco delle muse*, diretto da Schlegel e da Tieck, uscirono alcuni suoi componimenti poetici sotto lo pseudonimo di Bonaventura; e nel 1799 fu composta la *Confessione di fede epicurea di Heinz Widerporst*, che Federico Schlegel avrebbe stampato volentieri nell'*Athenäum*, se Goethe non l'avesse sconsigliato. Di questo poemetto in *Knittelvers*, nel metro libero di Hans Sachs rinnovato da Goethe, l'autore pubblicò solo un frammento nella *Zeitschrift für speculative Physik*, che egli aveva fondata per divulgare le sue idee sulla filosofia della natura. L'eroe è un materialista mistico, il quale si è ribellato alle dottrine superstiziose dei preti, che volevano trarlo all'ascetismo, e però, accortosi di camminare per una falsa via, ritorna ad un sano epicureismo e riconosce che l'unica verace religione è quella della natura. Non si può dire tuttavia che Schelling, nonostante la sua calda immaginazione, riuscisse un vero poeta; giacchè le sue intuizioni mal riescono a incorporarsi in forme plasticamente determinate e, sotto l'ingombro di pensieri astratti, perdono la loro vigoria. Con i due corifei della poesia germanica egli era in cordiali relazioni e godeva di assistere alla rappresentazione dei loro drammi, che formavano sempre un avvenimento. Seguì col più vivo interesse le ricerche del Goethe sui colori e divenne il suo

prediletto, sicchè passò con lui circa un mese nel Natale del 1799. Con lo Schiller non era in uguale intimità, forse perchè troppo legato con gli Schlegel, ai quali il poeta era inviso. Ma tanto l'uno che l'altro s' interessavano vivamente ai suoi lavori e gli scrivevano lusinghiere parole. Goethe si augurava di trovarsi con lui in pieno consenso d' idee; Schiller, benchè non riuscisse a vedere come il sistema dell' idealismo potesse dedursi positivamente dal principio dell' indifferenza, leggeva con gran piacere l'opera, in cui era intrecciato un così stretto legame tra i filosofi e i poeti.

I rapporti più intimi dello Schelling eran quelli con la famiglia Schlegel. Grande simpatia lo avvinceva all'affascinante Carolina, che ci vien descritta come la donna più intellettuale di quel tempo. Figlia del teologo Michaelis e rimasta vedova del medico Böhmer, essa aveva sposato, senza vera passione e dopo avventurose vicende, Guglielmo Schlegel. Piena di brio e di malizia, accoppiava ad un'affettività intensa un lucido ed acuto intelletto. Prendeva parte attivissima all'operosità dei giovani romantici, scriveva, correggeva, scambiava lettere, pronunziava giudizi. Scherzava maliziosamente sulle poesie di Schiller, che le diede il soprannome di «signora Lucifero». Il marito ebbe a dire che parecchi suoi lavori erano in parte dovuti alla mano di quella ingegnosa donna, la quale possedeva tutti i requisiti per brillare come scrittrice, ma non ne ebbe mai l' ambizione. Ella fu subito rapita d' entusiasmo per l' esuberante energia del giovine Schelling e lo giudicò «un puro granito». Sentiva allora per lui un affetto materno, nè altro che filiali saranno stati i sentimenti del giovine, il quale aveva un' inclinazione per l'Augusta, un' amabile e intelligente fanciulla, che scriveva lettere in versi a Tieck e a Schleiermacher. Fino a che punto Carolina fosse capace di apprezzare con finezza le attitudini di Schelling, si rileva da questo passo di una lettera che ebbe a scrivergli: «Certamente, mio carissimo amico, non vorrai sapere il mio giudizio, sebbene tu l'abbia già all' incirca espresso — intorno alla capacità di Fichte. Ho sempre avuto in mente che, malgrado tutta la sua impareggiabile forza di pensiero, la salda combinazione di sillogistica, di chiarezza, di esattezza, d' intuizione immediata dell' Io ed entusiasmo di scopri-

tore, ch' egli è tuttavia limitato: il solo motivo di ciò, pensai, è che a lui manca il divino abbandono; e se tu hai rotto il circolo da cui egli non ancora è potuto uscire, sarei disposta a credere che l'hai fatto, non tanto come filosofo —se un tal nome è qui usato erroneamente, non mi sgridare per questo — quanto piuttosto perchè in te vi è della poesia, e in lui no. Essa ti ha guidato immediatamente alla creazione, come l'acutezza della sua percezione ha guidato lui alla riflessione cosciente. Egli ha la luce nella sua più chiara chiarezza, ma tu hai anche il calore; e quella può soltanto illuminare, questo produce.—E ora, non ho veduto giusto? Proprio come si vede uno sconfinato paesaggio da un buco di serratura» (1° marzo 1801).

Ma la serena e gioiosa vita, che Schelling menava tra i suoi confratelli romantici, non tardò ad essere turbata da intrighi e da polemiche. Nella primavera del 1799, Fichte fu costretto a lasciare Jena, e con suo dispiacere: « Sarebbe stato bello —così egli si esprimeva—se io avessi ancora potuto continuare a lavorare insieme con Schelling; la nostra maniera di esporre è bensì diversa, ma il nostro spirito è uno; se il mio procedimento è più sistematico, il suo è tanto più geniale». Nello stesso tempo si trasferiva a Jena Federico Schlegel con la sua amica Dorotea Veit, e nell'anno dopo, abilitatosi come privato docente di filosofia, incominciò un corso di lezioni, che, per la sua pesantezza e perchè riusciva quasi ad una parodia dell' idealismo fichtiano, fu un vero fiasco. Si fecero allora sempre più tesi i rapporti tra lui e Schelling, tanto più che Dorotea e Carolina si guardavano di mal occhio. Schelling biasimava la pubblicazione della *Lucinda;* mentre Schlegel gli appiccicava il nomignolo di « animale stenico ». Quando Federico si recò a Parigi, Carolina con ischerzo crudele scriveva: « Federico ha veduto l'Alarkos in persona e se l'è posto immediatamente in legno, per correre in Francia, dove pensa di ammogliarsi repubblicanamente. Affogare nella Loire dicevasi, al tempo di Robespierre, *noces republicaines*, e alla metà di questa coppia offrirei volentieri questo matrimonio ». Ma altri più gravi dissidii scoppiarono nel corpo accademico. L' *Allgemeine Literaturzeitung*, redatta dal filologo Schütz e dal giurista Hufeland, aveva preso ad osteggiare Fichte e Schel-

ling dal punto di vista kantiano, ma secondo la revisione di Reinhold. Nell' agosto del 99 essa aveva pubblicata la fiera protesta del vecchio Kant a biasimo della nuova filosofia, specie di Fichte, che per la sua nota polemica sull'ateismo aveva perduto la cattedra. Ora, avendo poi accolto una recensione sfavorevole alle *Idee per una filosofia della natura*, negando allo Schelling la soddisfazione domandata, egli, nel primo fascicolo del suo periodico, uscito nella primavera del 1800, inserì una vivace dichiarazione, la quale provocò un scambio di querele ed una guerra implacabile. Questo fatto incominciò a rendergli spiacevole la dimora di Jena, tanto che volentieri avrebbe accettato l'invito di Fichte, che lo desiderava a Berlino e trattava con lui e con gli Schlegel per la fondazione di un nuovo giornale critico. Nell'estate, egli si recò a Bamberg per approfondirsi nella teoria di Brown, con l'aiuto degli amici Röschlaub e Marcus, direttori dell' Ospedale; di lì avrebbe avuto intenzione di recarsi a Vienna per passarvi un intiero anno e continuare i suoi studii. Ma la cosa andò altrimenti. Da Bamberg si diresse al Würtemberg, ma, a causa della guerra, dovette abbreviare il viaggio. Mentre si trovava ai bagni di Bocklet con Carolina, morì la piccola Augusta, dopo breve malattia da lui curata con l'oppio secondo il metodo browniano; e qualche medico ne attribuì la colpa a Schelling, il quale, ammalatosi poi egli stesso a Bamberg, dovette rinunziare al suo piano dell'andata a Vienna, reso ormai impossibile dagli avvenimenti politici, e deliberò pertanto di ritornare a Jena. Quivi passò un inverno assai triste, sia per la lontananza di Carolina, sia perchè il suo stato di salute aveva ricevuto gravi scosse. Cresceva sempre più la sua simpatia per Carolina, la quale gli scriveva lettere piene di tenerezza, consolandolo del vuoto prodottogli dalla morte di Augusta, e poi in primavera tornò a Jena, mentre il marito rimase a Berlino. I rapporti tra i due coniugi avevano, del resto, conforme alle teorie del Romanticismo, un carattere molto libero; sicchè, mentre Carolina si accendeva sempre più d' amore per lo Schelling, dal canto suo Guglielmo civettava con le dame berlinesi. Intanto, per sollecitazione del suo vecchio compagno di studi, nel gennaio del 1801, entrava nell'atmosfera intellettuale di Jena e dava principio alla sua attività

accademica Hegel, il quale, benchè sin allora non avesse pubblicato nulla d'importante, si era ben approfondito, durante la sua dimora a Francoforte, nella storia della filosofia; aveva composto, sulle tracce di Lessing, vari studi, di argomento religioso; e infine portava in tasca un sistema già abbozzato. La sua venuta riuscì di grande conforto ed utilità all'amico, il quale insieme con lui imprese a pubblicare, l'anno appresso, il *Kritisches Journal der Philosophie*. Quanto riuscisse proficuo ad entrambi questo lavoro in comune, è facile immaginarlo, tenendo conto delle loro diversità nell'indole dell'ingegno e nella cultura; sicchè venne a stabilirsi un felice equilibrio tra il pronto intuito dell'uno e l'acutezza logica dell'altro, le cognizioni moderne di quello e il sussidio della filosofia greca offerto da questo. Con vero spirito fraterno si accomunavano, sia nelle conversazioni e disputazioni filosofiche per gli studenti universitari, sia negli articoli del giornale, che erano stampati senza firma. E se Hegel già nel luglio del 1801 pubblicava la « Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling », per sostenere validamente l'amico, d'altra parte costui, in una lettera a Fichte, chiamava Hegel una testa eccellente e induceva il proprio fratello a frequentarne le lezioni. Nella estate del 1802, su proposta di Röschlaub, l'università di Landshut inviava a Schelling il diploma dottorale in medicina. Ma, nell'occasione che a Bamberg erano state discusse alcune tesi da studenti che seguivano il nuovo indirizzo della filosofia naturale, scoppiò una violenta polemica, in cui fu subito implicato il suo nome. Indi nuovo scambio di contumelie con la *Literaturzeitung*, la quale, in un articolo velenoso, accusava Schelling di aver procurato la morte di Augusta Böhmer con una cura sbagliata. Allora Augusto Guglielmo Schlegel, con un tratto cavalleresco, assunse le difese dell'amico. Ma questi nuovi dispiaceri facevano sempre più desiderare allo Schelling di abbandonare Jena, tanto più che il governo non provvedeva per lui a quello stabile collocamento, che gli aveva promesso. E il suo desiderio fu pienamente effettuato nell'estate del 1803, quando, grazie ai buoni uffici del Marcus, fu nominato professore ordinario all'università di Würzburg. Un altro lieto avvenimento si aggiunse a dargli conforto. Egli e Carolina erano ormai

necessari l'uno all'altro; e però, col consenso di Guglielmo, che rimase con loro sempre in ottimi rapporti, ottennero dal duca di Weimar quel divorzio, che rese possibile la loro unione, la quale fu sanzionata religiosamente dallo stesso padre dello Schelling. Questi ne dava notizia a Hegel nella stessa lettera, in cui lo ragguagliava del misero stato di salute, in cui gli era toccato di vedere l'antico loro condiscepolo, il poeta Hölderlin (11 luglio 1803).

Il governo bavarese, venuto in possesso dei vescovadi secolarizzati della Franconia, aveva fatto del suo meglio per dare una nuova organizzazione all' università di Würzburg, chiamandovi dei valenti professori, come Schelling, Paulus, Hufeland, Niethammer. Il primo di costoro doveva sentirsi assai contento, perchè, oltre al godere i beneficii del clima e di una bella abitazione, raccoglieva intorno a sè gran numero di uditori, tra cui alcuni dei suoi medesimi colleghi. Nelle sue lezioni svolse principalmente la propedeutica alla filosofia, il sistema suo per intero e la filosofia della arte. Contemporaneamente incominciò a pubblicare, insieme con Marcus, gli *Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft.* Ma le sue speranze di trovare un degno campo alla sua attività intellettuale andarono in gran parte fallite. Già gli studenti erano inferiori a quelli di Jena e trovavano incomcomprensibile la sua filosofia. Si aggiunse l' ostilità dichiarata del partito illuministico-religioso della Baviera, capitanato dal Weiller e dal Salat, i quali, nell'*Allgemeine Literaturzeitung* di München, lo andavano dipingendo come un mistico nebuloso ed oscuro.

Nella stessa Würzburg era suo accanito avversario il collega Franz Berg, uomo ipocrita e senza carattere, il quale, nel *Sextus o l'assoluta conoscenza di Schelling* denunziava la filosofia di quest'ultimo come falsa e nociva. Un'altra opposizione gli venne da parte del vescovo, il quale vietò ai seminaristi di ascoltarne le lezioni; ed è curioso che, mentre egli a Würzburg era aborrito come protestante, a München invece i suoi avversari spargevano la voce che inclinasse al cattolicismo. Questi aperti attacchi fecero sí che egli si si credesse sciolto dalla promessa fatta, assumendo l'ufficio, di astenersi da ogni polemica e ne avvertisse esplicitamente il governo. Ma si ebbe per tutta risposta una

nota di biasimo, inflittagli dal conte von Thürheim. Allora, poichè i nemici non desistevano dal vituperarlo, egli si vide costretto a pubblicare nella *Literaturzeitung* di Jena (passata sotto la direzione di Eichstädt) una protesta contro la fanatica e rabbiosa persecuzione mossagli dai reazionari di Baviera. Non mancavano tuttavia alcuni pochi e fidati amici. Tra questi vanno ricordati specialmente il Windischmann, professore di storia e di filosofia ad Aschaffenburg, con cui si mantenne a lungo in cordiale carteggio, e il Klein, direttore del ginnasio di Würzburg. Il razionalista Paulus, già suo amico, si allontanò a poco a poco da lui, Lo stesso fece un altro suo collega, Giangiacomo Wagner, che, dopo essere stato schellinghiano, incominciò, nel *Sistema della filosofia ideale*, a battere una via propria. Schelling lo chiamava un balordo e un Polifemo, che solo per bisogno di pane aveva assunto un atteggiamento ostile. Ma, a liberarlo da così spiacevole situazione, venne la pace di Presburgo, in forza della quale il principato di Würzburg passava al granduca austriaco Ferdinando di Toscana. Egli non volle prestare il giuramento di fedeltà al nuovo signore: il 17 aprile 1806, lasciò la città, dopo aver ricevuto un'entusiastica ovazione dagli studenti, e si recò a München per far valere il suo buon diritto presso il governo.

III.

Per mezzo del consigliere Schenk, padre di un suo scolaro e molto influente, Schelling ottenne la pensione con lo intero stipendio. Egli avrebbe desiderato una cattedra nella università di Landshut; ma il consigliere von Zentner, curatore di essa, chiamò invece l'avversario di lui, il Köppen, predicatore di Lubecca. Ma, siccome in quel tempo la Baviera, sotto l'influenza di Napoleone e il ministro Montgelas, si modellava sullo stampo francese, non si vide con dispiacere l'acquisto di un uomo celebre come Schelling e gli si diede il posto di membro dell'Accademia delle scienze e segretario generale dell'Accademia delle belle arti. La nuova posizione gli riuscì assai gradita, corrispondendo al suo desiderio di quiete e accordandogli il tempo necessario per attendere senza preoccupazioni ai

suoi lavori. « Io vivo — così scriveva Carolina il 28 novembre all'amica Luisa Gotter — qui nella capitale, come se vivessi in campagna, nel modo tranquillo che mi è abituale. Abbiamo un alloggio, la cui facciata risponde su di un' aperta piazza davanti alla città, e vedo dalla finestra le montagne del Tirolo. Mio marito è molto lieto, molto in buona salute e collocato come non poteva meglio desiderare. Egli, in qualità di membro dell'Accademia delle scienze, ha per sè tutto il suo tempo ed un posto che lo libera da ogni cura. Ho messo su casa, limitandomi allo stretto bisognevole; mi pare di non potermi più fissare stabilmente in nessun luogo e, prendendo la cosa alla lettera, che noi siamo solo dei pellegrini ». All'amico Hegel, che desiderava anche lui un collocamento in Baviera, egli scriveva che il miglior modo per vivere in questo paese era una perfetta ἀπραγμοσύνη e lo consigliava a non far molto rumore con i suoi progetti. Poco dopo, Hegel si stabiliva in Baviera, come redattore della *Bamberger Zeitung*, in cui irrideva alle aspirazioni dei liberali tedeschi e parteggiava per Napoleone, per « lo spirito del mondo a cavallo », da lui ammirato a Jena. È difficile evitare qui il confronto tra la condotta animosa e veramente patriottica di Fichte e l'egoistica indifferenza dei due amici svevi. Ma Fichte in quelle stesse lezioni, tenute nel 1805-6 sui *Tratti caratteristici dell'età presente*, in cui rimproverava ai suoi contemporanei di trascurare, per lo interesse proprio, la vita della specie e i fini pratici dello Stato, criticava anche, senza ritegno, le fantasticherie dei filosofi della natura. Questo attacco irritò lo Schelling, che rispose con la sua « Esposizione del vero rapporto tra la filosofia della natura e la dottrina migliorata di Fichte ». Non tardò poi a seguire la rottura con Hegel, quando costui, nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* (1807), pose in rilievo le fallacie di metodo ond' era viziato il sistema dell'identità assoluta. Si è osservato, a questo riguardo, che il contegno di Hegel verso l'amico fu scaltro e prepotente; ma a me pare che si sia esagerato. Si può dire tutt'al più che, quando Hegel assicurava l'amico, per lettera, che la parte polemica di quella prefazione veniva a colpire, non lui, ma i suoi pedissequi imitatori, egli non fosse troppo sincero, perchè tale distinzione, dal libro, non appariva. Ma

ad ogni modo, sta il fatto, che la risposta di Schelling era abbastanza cordiale e invocava una conciliazione tra le loro vedute. Perchè l'accordo non avesse luogo e la corrispondenza fosse troncata, non sappiamo precisamente; ma forse ognuno dei due era geloso della propria originalità e ci teneva ad apparire come caposcuola.

Schelling apparve subito, in un'occasione solenne, degnissimo della nuova carica assunta: il 12 novembre del 1807, per l'onomastico del re, in una pubblica adunanza dell'accademia delle scienze, di cui era presidente Jacobi, lesse un mirabile discorso, intitolato: « Sul rapporto delle arti figurative con la natura», che, per il sentimento vivo della bellezza e lo splendore dello stile, va tra le cose migliori che egli abbia scritte. Nella chiusa esprimeva, sull'avvenire dell'arte tedesca, auguri e speranze, che ebbero piena attuazione per opera di Luigi I, per la cui munificenza sontuosi edifizi e ricchi musei ornarono la capitale del regno. Ma è innegabile, d'altra parte, che l'ambiente cattolico di München non era il più adatto per una libera filosofia come quella che Schelling aveva propugnata fin allora. Egli non tardò ad essere attratto nell'orbita del naturalista e teosofo Franz Baader, personalità ricca e potente, che ben meritò di esser chiamato il mago del sud, in antitesi al mago del nord, Hamann. Atteggiandosi quasi a veggente, il Baader conquideva facilmente ognuno con i suoi lampi di genialità e con la parola brillante; sicchè una volta ch'era andato a trovarlo, Schelling, vedendo venire parecchi giovani, domandò alla moglie di lui se il marito avesse distribuito elemosine anche in quel giorno. Ora il Baader indusse l'amico ad approfondirsi nello studio di Jakob Böhme, che era il filosofo del suo cuore; e Schelling non se lo fece dire due volte: dalle *Ricerche sulla libertà umana* (1809) in poi, egli rimane affascinato dalla Circe mistica e si allontana sempre più dalla via regia del pensiero moderno. Il Baader era suo collega nell'Accademia delle scienze: altri membri cospicui di essa erano il fisico Ritter, (che aveva messa a rumore la città con gli esperimenti che faceva fare al rabdomante Campetti da lui scoperto in Italia) e lo storico Breyer, intimissimo dello Schelling. In tal modo vecchi e nuovi amici presero a frequentare la sua casa, ravvivata dalla grazia e

dallo spirito di Carolina, che facevano un po' di contrasto con la ruvidezza e l'ipocondria del marito. Poco prima del Natale capitarono a München Guglielmo Schlegel e madama de Staël: coll'uno, suo vecchio e fedele amico, egli fu cordialissimo; dell'altra ebbe a dire che essa era una donna ammirabile, francese nella forma, benchè assai migliore nel fondo. Nel dicembre del 1808 giunsero il Tieck, Clemente e Bettina Brentano, e il Savigny, loro cognato: fu quello un incontro un po' ostile tra il vecchio e il nuovo romanticismo. Carolina lanciava qualche frizzo contro Bettina, che civettava col gottoso Tieck; e costui d'altra parte, leggendo i prodotti della *Zeitung der Einsiedler*, fattigli conoscere dal Brentano, si storceva per i dolori di corpo

Trovata così una seconda patria, lo Schelling avrebbe voluto dedicarsi tutto ai suoi lavori; ma da ciò lo distolsero, prima i gravi commovimenti politici, quindi le sue non buone condizioni di salute. Nell'agosto del 1809 lasciò München per andar a passare qualche settimana presso i genitori ed a cercar sollievo nel cambiamento d'aria. Ma un fiero colpo lo abbatte: il 7 settembre, a Maulbronn dove il padre era prelato, gli vien rapita la diletta consorte dalla stessa malattia di cui era morta Augusta. « *Lei* ora—scriveva in quell'occasione il marito—si trova bene; la maggior parte del suo cuore già da lungo tempo era di là da questa vita. A me resta un dolore eterno che soltanto la morte potrà estinguere, lenito soltanto dalla memoria del bell'ingegno, della nobile anima, del rettissimo cuore, che io una volta potevo dir mio nel pieno senso della parola. La mia eterna gratitudine segue la nobile donna nella tomba precoce. Dio me l'aveva data, la morte non può rapirmela » (24 sett. 1809). Annientato da tale sventura, egli si ritirò prima a Stuttgart presso il fratello Carlo, poi a München; ma, ripreso dalla tristezza, fu obbligato, nel gennaio dell'anno seguente, a domandare una lunga licenza e ritornare in patria, dove ricuperò alquanto le forze smarrite. Per desiderio di alcuni amici, tenne un corso privato a Stuttgart in casa del consigliere Georgii, e quivi, in forma di colloquio, ebbe agio di chiarire i punti oscuri del proprio sistema, esprimendo opinioni sempre più improntate di spiritualismo. A Stuttgart, la natura e per la maggior parte anche la gente gli parevano diverse e più umane che a

München, dove c'era il caso di mutarsi in pietra. Nell'ottobre fece ritorno in Baviera e si mise di proposito a comporre le *Età del mondo;* ma il lavoro assunse vaste proporzioni e non potè mai vedere la fine, benchè ne fosse già iniziata la stampa. Intanto egli veniva assorbito da una polemica assai vivace contro Jacobi, il quale, sebbene in apparenza lo trattasse con perfetta correttezza, non celava la sua avversione al sistema dell' identità, che reputava irreligioso, e nel 1811 pubblicò lo scritto *Sulle cose divine e sulla loro rivelazione,* dove attaccava fieramente il panteismo « È difficile vedere — scriveva a questo proposito lo Schelling — come le cose divine abbiano trovato il tempo di aver accesso ad un uomo tanto occupato e in modo così poco divino. Certo non l'hanno visitato nelle anticamere e alle mense dei grandi. C'è in quest'uomo, che ha saputo meravigliosamente ingannare il mondo, un'incredibile presunzione congiunta ad una proporzionata vuotaggine di cuore e di spirito, che bisogna aver conosciuta con un'intuizione di sei anni per capirla » (12 nov. 1811). In una sua biliosa risposta, uscita nel 1812, gli venne fatto di schiacciare l'avversario, a tutto vantaggio della sua popolarità; ed egli volle profittarne per fondare una rivista, l'*Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche*, in cui gli fosse possibile esercitare nella nazione tedesca quella profonda efficacia che il Fichte aveva raggiunto con i suoi celebri *Discorsi*. La rivista fu annunziata nel 1812, ma comparve solo al principio dell'anno seguente e, dopo il quarto fascicolo, cessò di vivere. La cosa più notevole, che vi pubblicò lo Schelling, fu la risposta ad alcuni appunti di Eschenmayer circa le dottrine esposte nel saggio sulla libertà umana. Intanto un nuovo amore fioriva nell'animo suo. Paolina Gotter, amica intima di Carolina, avendo sentito la perdita di lui come la sua propria e mostrato un vivo intessamento nelle frequenti lettere che gli scriveva da Drackendorf (dove spesso vedeva il Goethe, a lei molto benevolo), determinò a poco a poco un'affinità spirituale, che doveva condurre, prima ad un incontro personale nella pentecoste del 1812, e poi al matrimonio in Gotha. Essa era nel più bel fiore della gioventù : in età di 23 anni, grande, slanciata, amabile, somigliava ad un'opera della fantasia più che della natura; e, dotata com'era di carattere buono ed

allegro, di piissimi sentimenti, potè assicurare al marito una durevole felicità, sebbene forse le mancasse quella virtù ispiratrice, che in modo così ricco e benefico aveva spiegata su di lui Carolina. Egli stesso, del resto, sentiva bene che la miglior parte di lui era perita. All'amico Georgii aveva scritto fin dal 1811: « io non desidero altro che l'oscurità: se dipendesse da me, il mio nome non dovrebbe esser più ricordato; ma non per questo cesserei di lavorare per le idee onde sono profondamente persuaso.» La promessa di dar fuori le *Età del mondo* non fu mantenuta giammai. Nell'ottobre del 1813 egli scriveva ancora al Georgii: « Per ciò che riguarda i miei lavori letterarii..., anche le *Età del mondo* aspettano tempi migliori. In quest'anno pieno di guerra, di tempesta e d'inquietudine non ho voluto abbandonarle al mare aperto; nel 1814 vi sarà forse una maggior disposizione ad accogliere queste idee ». Ma neanche a guerra finita esse comparvero, benchè annunziate ufficialmente. Solo un'appendice all'opera, *Le deità di Samotracia*, fu pubblicata nel 1815 Il fatto è che gli era venuta meno la forza produttiva. Non era mai contento di se stesso e penava molto nel dare espressione adeguata ai suoi pensamenti. Dolori e gioie si alternavano nella sua vita domestica. Poche settimane dopo le nozze, aveva perduto improvvisamente il padre; l'anno dopo, aveva il conforto di ospitare a lungo la madre e di veder nascere il suo primo figliuolo, a cui seguirono più tardi altri due maschi e tre femmine. A costoro e al fratello Carlo, che esercitava la professione di medico a Stattgart, un tenero affetto lo stringeva. Malattie continue, che venivano a colpire lui e la sua famiglia, l'obbligavano ad interrompere i suoi lavori e a cercar sollievo o nelle stazioni balneari o in campagna, anche per sottrarsi alle visite, che tedeschi e stranieri (come per es., il Cousin nel 1818) gli facevano spesso spesso. Nel gennaio del 1819, dopo aver narrato al poeta svedese Atterbom una sequela di malanni che gli erano piombati addosso (tra gli altri, la perdita della madre e del suo parente Breyer), soggiungeva: « Voi domandate che cosa facciano le « Età del mondo »? Dopo quanto vi ho raccontato più su, potete facilmente immaginare che m'era impossibile avere una gran voglia di attendere a questo

lavoro nel passato inverno e nella primavera. Anche il mio soggiorno in campagna ho dovuto più che altro dedicarlo a ristabilire la mia salute. Del resto, se ho indugiato finora e se non mi son potuto ancora decidere a dare l'ultima mano, ciò è stato principalmente perchè ho sentito sempre di non poter eseguire l'opera intiera *con quella pienezza e compiutezza* che io volevo. »

Persuaso che il clima di München gli riuscisse dannoso, aveva più volte concepito il disegno di cambiar dimora. Già nel 1816 gli era giunto dal governo di Weimar un invito ad accettare la cattedra di logica e metafisica nell'università di Jena; ed egli avrebbe quasi acconsentito, coll'idea di passare poi alla teologia. Nel 1817, il presidente von Wangenheim, curatore dell'università di Tubinga, aveva proposta la chiamata di Schelling: ma, benchè tali inviti gli riuscissero lusinghieri, provava una grande perplessità nel pigliare una decisione, forse per timore che il suo atto fosse tacciato di leggerezza e d'ingratitudine verso il governo bavarese, da cui tanti beneficii aveva ricevuti. Inoltre, quanto più era certo dei vantaggi che godeva nella sua posizione attuale, tanto meno sentivasi disposto a tentare un cambiamento e a desiderare un altro luogo, i vantaggi e gli svantaggi del quale erano per lui ugualmente incerti. Ma ecco che nel 1820 il suo stesso governo, con molta liberalità, gli concesse di mutar soggiorno, accordandogli un congedo illimitato: sicchè, nel novembre, egli trasferivasi ad Erlangen per tenervi un corso di lezioni. Riponeva grandi speranze nel mite clima della Franconia e al fratello Carlo scriveva: « Quando io penso ai molti casi di malattia, che mi hanno amareggiata la vita, mi hanno disturbato in tutti i miei lavori, anzi non mi hanno fatto più godere alcuna gioia della vita, credo avere tutte le ragioni di esser lieto del cambiamento che ho in vista ». Nel concedergli la licenza, gli si conservavano gli ufficii accademici, che aveva a München, e gli si dava piena libertà di fare o di non fare lezione. Gotthilf Schubert, nella sua autobiografia, ci ha lasciato diverse notizie sulla temporanea dimora fatta in Erlangen dal suo « caro maestro ed amico », il quale trovò particolari simpatie nel mitologo Kanne, nel suo conterraneo Pfaff (autore dello scritto: « L'uomo e le

stelle »), nel medico Fleischmann. Le sue lezioni sulla propedeutica filosofica e sulla mitologia attiravano gran numero di uditori entusiasti. Tra i giovani, che furono allora suoi discepoli, dobbiamo rammentare il poeta Augusto von Platen, che ne' suoi diari ci lasciò un ricordo assai vivo della prima lezione di Schelling; il Puchta e lo Stahl, che acquistarono fama nel campo del diritto; il Dorfmüller, che fu poi insegnante ad Augsburg. Questo circolo di amici, che nel 1826 fu accresciuto dal Rückert, si riuniva, d'estate, nel delizioso giardino del Fleischmann. Quasi tutti gli uomini colti, scrive Dorfmüller, riconoscevano nelle conferenze di Schelling il sorprendente, l'ingegnoso, dalla forma leggiadra, dall'ispirato volo dei pensieri. Ma nel 1823, quando il giovine hegeliano Cristiano Kapp fu nominato professore all'università, Schelling vide in lui un rivale e, sia per questo sia per altri motivi, abbandonò ogni occupazione che non fosse quella de' suoi studi prediletti. Ma neanche allora si decise a render pubblici i risultati delle sue elucubrazioni. Aveva annunziato più volte un'opera sulla mitologia; ma poi ritirò sedici fogli di stampa già pronti. Si diceva dai maligni ch'egli avesse paura degli hegeliani di Berlino e dei filologi di Gottinga.

Nel 1825 era salito sul trono di Baviera il re Luigi, gran protettore delle scienze e delle arti. Volendo egli iniziare un nuovo e più splendido periodo di cultura, trasferì l'università da Landshut a München e vi chiamò il Baader lo Schubert, il Puchta, l'Oken e il Görres. La sua benevolenza per lo Schelling fu attestata dalla nomina, che ebbe questi. di professore, conservator generale delle raccolte scientifiche e presidente dell'accademia (1827). A dir vero, München, sotto il nuovo principe, divenne la rocca dell'ultramontanismo e della reazione romantica; sicchè vi prosperavano i monaci, i gesuiti, i polemisti cattolici come il Görres, e i bigotti fanatici come Clemente Brentano, il quale una volta ad alcuni giovani teologi ebbe a dire : per me vale più una goccia di acqua santa che tutta la filosofia di Schelling. D'altra parte i soli professori protestanti nell'università erano Schelling, Schubert e Oken : tutti gli altri erano cattolici, e il Baader non era più in buoni rapporti con lo Schelling, il cui nuovo indirizzo filosofico gli dispia-

ceva, sembrandogli in fondo la spinozistica filosofia della natura cucinata in salsa cristiana. Ad ogni modo, il partito reazionario, se non poteva soffrire il naturalismo pagano dell'Oken (il quale fu costretto ad andarsene), faceva un'eccezione per i pietisti Schelling e Schubert, che erano protestanti solo *pro forma*. Il 25 agosto del '27, Schelling pronunziò un solenne discorso per il natalizio del re; il 26 novembre, tenne la sua prolusione, salutato da un triplice evviva. Il suo corso fu seguito con grande interesse, giacchè egli, dopo aver designato nettamente la sua posizione di fronte ai filosofi anteriori e contemporanei, esponeva da un nuovo punto di vista la mitologia e la rivelazione. Ma la speranza di veder comparire le opere tante volte annunziate era delusa d'anno in anno. Solamente del primo volume delle *Lezioni di mitologia*, stampato ma non messo in commercio, penetrarono nel pubblico alcuni esemplari: ond'è che Eduard von Schenk, ministro del culto e dell'istruzione in Baviera, dedicava nel 1830 allo Schelling un suo volume di commedie, rallegrandosi con lui dell'esser riuscito a conciliare Dio e la natura, il nuovo e santo dogma con la sublimità del vetusto mito. In quello stesso anno appariva un libro dello Stahl, « la filosofia del diritto secondo la veduta storica », in cui la restaurazione politica era giustificata dal nuovo punto di vista della filosofia schellinghiana. Nel 1831 moriva improvvisamente di cholera l'unico rivale temibile di Schelling, colui che, sebbene negli ultimi tempi avesse prestato le armi della sua dialettica ai campioni della chiesa protestante, non aveva però mai abdicato al suo coerente razionalismo. Schelling aveva ancora una volta, casualmente, riveduto il suo vecchio compagno di studi a Karlsbald e con lui si era intrattenuto in affabile colloquio; dopo la sua morte, ebbe a dire ai suoi scolari che nulla più avrebbe desiderato di una franca spiegazione con Hegel. Nel 1834 poi, quando Victor Cousin pubblicò una prefazione alla ristampa dei suoi *Nuovi frammenti filosofici*, egli fece tradurre quello scritto dal suo discepolo Beckers, professore a Dillingen, e vi mandò innanzi un proemio, in cui, rompendo il lungo silenzio, criticava aspramente il sistema hegeliano. Questo atteggiamento diede occasione, l'anno dopo, ai sarcasmi di Heine, il quale, nel *Salon*, deplorava

che lo stesso uomo, che una volta in Germania aveva espresso nel modo più audace la religione del panteismo, avesse ora abiurata la sua propria dottrina e fosse divenuto un buon cattolico, predicando un Dio personale, che avrebbe commesso la pazzia di creare il mondo. Siccome poi Schelling si lagnava continuamente che Hegel gli avesse rubato le idee, il feroce Heine lo canzonava, chiamandolo un filosofo mediatizzato e rimproverandogli di usare un linguaggio da calzolaio, al contrario di Jakob Böhme che, pur essendo calzolaio, parlava da filosofo. Schelling non rispose; ma, quale opinione egli avesse di Heine, si può ricavare da una sua lettera al Cousin, a cui scriveva, per consolarlo delle ingiurie lanciate anche a lui dal poeta, che questi era l'*enfant perdu* della scuola hegeliana, che obbediva alla parola d'ordine avuta dal suo capo (non dissimile dal vecchio della montagna!) e che d'altra parte non meritava risposta un uomo, ch' era stato trattato come pazzo da Augusto Platen. Non per questo cessava dal polemizzare, sulla cattedra, contro l'hegelismo; sicchè, quando il Rosenkranz, nel 1838, trovandosi a München, assistè alle sue lezioni (di cui ammirava l'originalità), fu rattristato nel sentir qualificare la dottrina hegeliana come un artificioso lavoro di filigrana del concetto e come il vuoto prodotto di una consunzione. Tuttavia quest'insegnamento, unito alle cure degli altri uffici, costava tempo e fatica allo Schelling, il quale spesso, per rifarsi in salute e per attendere tranquillamente agli studi, si ritirava in campagna e restringeva il circolo delle sue relazioni. D'altro lato, egli si sentiva molto a disagio nell'ambiente di München, dove i fanatici e gli oscurantisti guadagnavano sempre più terreno. Il ministero Abel, in un suo rescritto all'università, ordinò che ai soli preti cattolici fosse accordata la facoltà d'insegnare filosofia della religione. Schelling e Baader si rifiutarono di obbedirvi. Ma nel 1840, secondo il regolamento universitario preparato dal Görres, il primo dei due filosofi (giacchè l'altro era morto) dovè piegare il capo all'espresso divieto. Era perciò naturale che gli rinascesse più vivo il desiderio di trasferirsi altrove; ma lo tratteneva l'affetto al paese (divenuto per lui una seconda patria) e al principe ereditario Massimiliano, del quale era precettore fin dal '35.

L'occasione propizia venne a presentarsi nel modo più onorevole. Dopo la morte di Hegel, il Kronprinz del regno di Prussia, che era di tendenze romantiche spiccate, aveva manifestato il desiderio di avere Schelling a Berlino e, per mezzo di Alessandro von Humboldt, iniziato trattative in proposito. L'ambasciatore von Bunsen (l'amico e benefattore del Leopardi), tornando a Roma e fermandosi a München, se n'era personalmente occupato. Le pratiche per allora fallirono, perchè il ministro Altenstein, grande amico di Hegel, diede un parere sfavorevole e fece chiamare alla cattedra vacante il Gabler. Ma salito al trono, col nome di Federico Guglielmo IV, il Kronprinz, il quale riponeva grandi speranze nello Schelling e se ne attendeva una trasformazione radicale della filosofia ai danni della scuola hegeliana («seme di draghi»), incaricò il Bunsen di riprendere le trattative, e questi ne avvertì per lettera lo Schelling. Nel dicembre del 1840 pervenne al governo bavarese una formale domanda, relativa all'affare, da parte di quello prussiano: ad essa il re Luigi fece dapprima rispondere negativamente; poi, informato meglio della cosa, accordò il suo consenso. Schelling non sapeva nascondere la sua perplessità e scriveva al Bunsen: «La saggezza del re, nella quale ho incondizionata fiducia, calcolerà, se nell'incertezza della durata di una vita inoltrata già abbastanza, di una salute robusta ancora, è vero, ma forse meno resistente all'azione di un clima più settentrionale, di una vita più mossa e più intensa, vale ancora la pena di pensare a me....». Ma d'altra parte era disposto al sacrifizio, per la prospettiva di andare in una città come Berlino e dedicare ad una causa d'interesse universale i pochi anni che gli restavano di vita. Perciò, vinte le riluttanze, egli seppe condurre la cosa con molto garbo e con gran deferenza verso il suo re, mostrando che era chiamato a compiere una missione voluta dalla provvidenza e che in Baviera le occupazioni dell'accademia sottraevano un tempo prezioso alla sua attività speculativa. Infine, il primo novembre del 1841, per suo stesso consiglio, gli fu accordato un congedo per un anno.

Quando Schelling si recò a Berlino, aveva già varcato i sessantasei anni e, sia per l'età, sia perchè temeva di non potersi assuefare al nuovo clima, sia perchè non era sicuro

d'incontrare quel successo che da lui si ripromettevano, volle mantenersi aperta la via del ritorno. « L'aspettazione è incredibile — scriveva egli al Dorfmüller — e già fin da ora i sopraintendenti dell'università hanno prese tutte le disposizioni per impedire che il soverchio affollamento nella sala maggiore, la quale è relativamente piccola, produca qualche scandalo. Io parlerò con animo pienamente libero, senza nasconder nulla, e temo soltanto la calca poichè gli studenti hanno già dichiarato che entreranno per le finestre, se non potranno per le porte. Tra gli uditori iscritti, si trovano anche i *proceres Universitatis* e i loro figli, come Savigny, Lichtenstein, Steffens ecc.; ed è per me commovente che questi due, che mi hanno ascoltato a Jena, mi ascoltino ancora una volta nella vecchiaia ». La prolusione, tenuta il 15 novembre e letta subito avidamente in tutta la Germania come un discorso del trono, si distingue per il nobile orgoglio, che vi è espresso, e per la classica elevatezza della forma. Nel semestre d'inverno, egli espose la filosofia della mitologia e della rivelazione, anzi, verso l'ultimo, raddoppiò il numero delle ore. Alla fine di questo corso, gli fu presentata una pergamena sottoscritta da uomini insigni, come Savigny, Twesten e Neander. Poichè l'anno di prova fu passato, senza spiacevoli incidenti, e poichè il governo prussiano riconobbe che era necessaria un'operosità accademica piuttosto lunga per educare la crescente generazione a un nuovo indirizzo d'idee, nell'estate del 1842 il ministero Eichhorn riaprì le trattative col governo bavarese, affinchè lo Schelling fosse definitivamente acquistato alla Prussia; e la concessione fu, nel modo più onorevole, accordata. La nuova nomina gli dava pienissima libertà nell'uso del suo tempo, sia che volesse dedicarlo all'insegnamento, o preferisse occuparsi di lavori scientifici. Nelle lettere agli amici, egli si mostrava soddisfatto delle accoglienze ricevute e della deferenza che gli professavano gli hegeliani, taluno dei quali, come il von Henning (e già prima l'Erdmann) strinse con lui amichevoli relazioni. Ma ben presto incominciarono a sentirsi le voci ostili. Verso la fine del primo semestre, un anonimo, che poi si svelò nella persona di Oswald, pubblicò uno scritto, in cui Schelling era abbassato a vantaggio dell'hegelismo. Un altro scritto ano-

nimo, pieno di umorismo, si deve a Bruno Bauer, allora privato docente a Bonn: « Schelling, der Philosoph in Christo oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit ». Quivi si applicavano satiricamente allo Schelling le parole dell'evangelo di Luca: nel cielo vi sarà più gioia per un peccatore pentito che per novantanove giusti. Essendosi poi il Bauer spinto fino a dichiarare la teologia una vana ipocrisia ed un controsenso, gli fu tolta la *venia docendi*. Contro tale eccesso protestò il Nestore della scuola hegeliana di Berlino, il Marheineke, nello stesso anno 1842, con la sua « Introduzione alle pubbliche lezioni sul significato della filosofia hegeliana nella teologia cristiana », in cui assumeva le difese del Bauer e attaccava la filosofia della rivelazione, mostrando che il suo autore non aveva corrisposto all'aspettativa del pubblico berlinese. Nel medesimo senso ostile si dichiarava il Rosenkranz nelle sue lezioni a Königsberg e nella sua « Lettera aperta a Pierre Leroux su Schelling e Hegel ». Il Frauenstädt, nel suo opuscolo: « Le lezioni di Schelling a Berlino », pur facendo omaggio alla verità e alla profondità di certe vedute, osservava che lo Schelling accettava il fatto della rivelazione dalla teologia, come un presupposto indiscusso. Non mancarono poi di entrare in lizza i vecchi avversari. Oltre il Salat, professore pensionato a Landshut, si fece avanti il Kapp di Heidelberg con uno scritto anonimo, in cui esibiva quasi un florilegio di tutte le censure che si erano sparse intorno allo Schelling, dandogli apertamente del plagiario. Il Feuerbach, ristampando nel 1843 la sua « Essenza del Cristianesimo », aggiunse alla prefazione una poscritta, in cui si scagliava con inaudita violenza contro la filosofia neo-schellinghiana, chiamandola una filosofia della cattiva coscienza, che strisciava da anni nell'ombra, perchè sapeva che il giorno della sua comparsa in pubblico sarebbe il giorno del suo annientamento; e commiserava la povera Germania, che si lasciava ingannare da un Cagliostro della speculazione. Ma un assalto ancora più vigoroso fu compiuto da un vecchio di ottantadue anni, dal Paulus, il quale volle ferire nel vivo il suo nemico giurato, pubblicando una copia, che s'era procurato, di parte delle lezioni berlinesi, sotto il titolo: « Die endlich offenbar gewordene po-

sitive Offenbarungsphilosophie », e polemizzando nello stesso atteggiamento che avrebbe preso un razionalista dell'*Aufklärung*. Quest'azione, indegna di un uomo onorato, irritò estremamente lo Schelling, il quale non erasi curato degli altri attacchi e aveva designata la pubblicazione del Frauenstädt come il prodotto di una sudicia e pitocca speculazione libraria. Contro il vecchio e indurito peccatore, che da quarant'anni lo perseguitava con l'odio più furibondo, accumulando menzogne e disprezzi; contro l'uomo, che aveva commesso la bassezza di servirsi dei mezzi propri degli uomini perduti, egli credette necessario invocare la protezione della legge, movendogli querela per abuso di stampa, Il Paulus dal canto suo, dopo che il libro era stato colpito da un sequestro provvisorio, lanciò un' « appellazione al pubblico, amico della verità, contro il tentativo di Schelling per rendersi inconfutabile mediante la polizia ». Ma nel 1844 il sequestro fu tolto, perchè il tribunale, avendo assodata l'autenticità delle lezioni pubblicate abusivamente ed essendosi d'altra parte convinto che la pubblicazione era stata fatta senz'alcuno scopo di lucro, emise una sentenza sfavorevole allo Schelling, il quale, irritato di ciò e facendo valere la concessione che gli era stata largita dal governo prussiano nel decreto di nomina, cessò, dal 1846 in poi, di tenere le sue lezioni. In quello stesso anno diede al pubblico un ultimo segno della sua attività filosofica, in una commemorazione dello Steffens (morto nel 1845), la quale fu stampata come prefazione agli scritti inediti dell'amico. E già aveva rammentato i primi rapporti avuti con lui nella sua giovinezza quando, nel 1844, festeggiandosi con un banchetto il suo natalizio, pronunziò alcune parole di risposta al brindisi con cui lo aveva salutato il Neander.

Egli, sebbene di tanto in tanto leggesse qualche memoria all'accademia, si era quasi appartato dal mondo, a cui non domandava altro che la pace e la tranquillità necessarie per condurre a termine i suoi lavori, volendo raccogliere tutte le forze per lasciare il suo testamento scientifico e letterario. Nel giugno del 1851 scriveva al secondo de' suoi figliuoli: « Il lavoro, intorno a cui son occupato, assorbe tutti i miei pensieri. La mia intenzione è di conchiudere una volta per sempre la filosofia negativa, di portarla ad

un punto finale, da cui non potrà più tornare indietro. Ho trovato necessario questo lavoro, perchè, fin tanto che non le sia rivendicato il diritto che le appartiene, essa potrà sempre elevare obiezioni, almeno tacitamente, contro la filosofia più alta, la positiva, alla quale perciò nessuno potrà abbandonarsi con piena fiducia. Dunque io son ora necessitato a riprendere daccapo tutto il mio sistema anteriore: Siccome questa sarà la mia ultima parola, esige molto tempo; e, solo e senz'alcun aiuto come mi trovo, non ancora sono alla fine. Dio mi conceda che io possa arrivarci. La parte maggiore e la più importante è pronta, ma la conclusione manca tuttora ». Essendo ormai restato con la sola compagnia della moglie, giacchè tutti i figliuoli erano lontani, faceva ogni tanto qualche viaggio per distrarsi e per rinvigorirsi in salute. Nel 1843 fu nuovamente in Baviera, nell'estate del 46 fece un viaggio sul Reno e nei Paesi Bassi, negli ultimi anni frequentò le stazioni climatiche di Prymont e Wilhelmshöhe. Nel 1854, essendosi recato, per curarsi, ai bagni di Ragaz in Svizzera, fu colto dalla morte la sera del 20 agosto. Quivi il suo regale alunno, Massimiliano II di Baviera, gli fece erigere un monumento. Le sue opere complete furono pubblicate in quattordici volumi dal figliuolo a cui ne aveva lasciato l'incarico, dal decano Federico, al quale si associò il fratello Ermanno.

IV.

Schelling è una personalità originale e possente. A lui, come disse una volta Novalis, era propria la forza che da un punto s'irradia nell'infinito. Uomo di carattere energico, d'impetuosi istinti, di veloce intelligenza, benchè non privo di una certa pesantezza derivante dalla sua origine sveva, già a primo aspetto si rivelava come un dominatore. Aveva lo smisurato orgoglio, che sorregge nelle loro audaci avventure di pensiero quegli uomini superiori, che son destinati ad aprire vie nuove. Quest'orgoglio esplodeva, cieco ed indomabile, nelle polemiche, alle quali era trascinato dal bisogno di rimbeccare gli avversari e far trionfare i suoi principii. Tra di esse rimasero soprattutto famose: le prime due contro Fichte e Jacobi, mentre essi erano ancora vivi; la

terza contro Hegel, ma, pubblicamente almeno, dopo la sua morte. E in tutte e tre, a torto o a ragione, la vittoria parve arridere a lui. Gli amici dovevano servire come docili strumenti alla sua ambizione. L'intimità, che fino alla morte lo strinse allo Schubert, si spiega appunto con la devozione illimitata che questi gli professava. Una volta gli scrive: « Io ho, forse più di alcun altro mio pari, avuto occasione di conoscere l'ipocrisia che si mescola alle migliori amicizie. È questo il demone sovrano dell'Eone in cui viviamo. L'amicizia e la fedele devozione son le divinità che hanno abbandonato i tedeschi; perciò essi non riescono a far nulla di buono, neanche nella scienza, dove anche il meglio, una volta suscitato, ha per conseguenza la più spregevole confusione. So che il vostro cuore si è conservato puro ed intatto da questi mali, come da molti altri, fra i più svariati esempi di malvagità e di perfidia» (28 aprile 1809). Forse in queste parole alludeva a Hegel, il quale non era stato così debole da subordinare la verità e l'indipendenza del proprio pensiero alle convenienze dell'amicizia. Per un pezzo tenne il broncio col Windischmann, perchè nelle *Idee sulla fisica* non si era mostrato più servile verso di lui ed aveva tacciato di oscurità la sua maniera di esprimersi. Col Cousin, che lo aveva lusingato nella sua vanità, scambiava lettere complimentose, nelle quali gli raccomandava con insistenza di far tradurre in francese la sua opera futura sulla mitologia. Col Beckers e col Dorfmüller, suoi discepoli, parla continuamente di se stesso, li adopera per compiacenti recensioni e polemiche in favor suo, cerca di spingerli alle cattedre universitarie, offrendo il suo appoggio. Hegel, finchè si adatta a rimanere suo collaboratore, passa per un uomo assai categorico, per una bella testa; quando poi si stacca da lui, vien fatto segno alla derisione: « Un tal puro esemplare di prosa interna ed esterna va religiosamente conservato nei nostri tempi ultra-poetici. Noi tutti pecchiamo qua e là di sentimentalismo; uno spirito così negativo è un correttivo magnifico, mentre al contrario, non appena si eleva sulla negazione, riesce divertente» (21 maggio 1809). Al Dorfmüller, che gli chiedeva spiegazione di una frase applicata agli hegeliani: « essi mangiano il mio pane », risponde: « Anzitutto naturalmente ho inteso alludere a Hegel, che

parla per bocca di tutta questa gente. Voi forse non potete sapere precisamente come me, che l'ho conosciuto fin dalla giovinezza, di che cosa egli sarebbe stato capace da solo e senza di me, sebbene la sua logica mostri a sufficienza dove sarebbe riuscito, abbandonato a se stesso.. Certo senza di me non sarebbero esistiti nè Hegel nè gli hegeliani così come sono. Questa non è una presuntuosa immaginazione, chè io ne sono ben lontano; è verità » (10 settembre 1841). Senza dubbio non si può non rimaner presi d'ammirazione nel vedere un vecchio di circa settant'anni dar prova di un'energia e di una baldanza giovanile nell'affrontare da solo tutta una scuola avversa e nel lavorare indefessamente fino agli ultimi anni intorno ad una nuova filosofia; pure è tragico il vedere quest'uomo rinnegare gli antichi princi-pii, non tanto forse per convinzione, quanto per il dispetto di aver dovuto lasciare ad un ingegno maggiore del suo la gloria di chiudere con un vasto ed ordinato sistema il ciclo dell'idealismo post-kantiano. Nella sua prima lezione a Berlino lo vediamo assumere un tono solenne e quasi messianico, tale da rasentare il comico quando si paragoni al fiasco che venne dopo. Dato che egli fosse un maestro dei tempi (come l'aveva salutato il Bunsen in una lettera), gli stessi tempi l'avrebbero a ciò chiamato; e, per esercitare questo ufficio nella metropoli della filosofia tedesca, Iddio gli aveva concessa una così lunga vita. Il mondo non è più disposto ad accettare una filosofia, che ne' suoi risultati viene a minare le basi della moralità e della religione. Il Gans non ebbe torto nell'esprimere la sua meraviglia che l'autore della dottrina dell'identità avesse deviato dal suo principio, rifugiandosi nella fede; ma, se egli fosse vissuto ancora, avrebbe mutato giudizio. Schelling è venuto, non per aprir ferite, ma per sanarle; non per irritare, ma per conciliare; non per distruggere, ma per edificare. Nelle scuole e nelle dispute filosofiche i tedeschi (valgano gli esempi di Fichte e Schleiermacher) trovarono il coraggio e la risolutezza, che dimostrarono poi sui campi di battaglia. Egli dunque è venuto perchè tedesco, perchè ha preso parte a tutte le fortune e a tutti i dolori della Germania, perchè intende che la salvezza dei tedeschi è nella scienza (*S. W.*, II, IV, 359 e segg).

Tale fiducia sconfinata in se stesso aveva questo di

buono, che andava accompagnata ad una fede incrollabile nel valore della metafisica. Ciò si ricava soprattutto da un frammento *Sull'essenza della scienza tedesca*. Il popolo germanico ha, per lui, una missione sua propria, quella d ricostituire in senso più grande ed esteso l'unità spirituale perduta dopo la Riforma, quando la vera scienza e la vera metafisica reagirono al meccanismo. Il grande spirito di Keplero fu il precursore su questa via, perchè diede anima e vita ad ogni parte del cosmo. Böhme, col semplice aiuto della riflessione e dell'illuminazione interna, compose il suo labirintico poema sull' essenza divina e sulla natura delle cose. A lui seguì Hamann, l'uomo che sentì più profondamente di ogni altro la vanità de' suoi tempi e il colpo mortale dato alla natura con l'uso delle astrazioni. Il significato della rinnovazione kantiana sta nell'aver dimostrato che il rigido meccanismo è una forma puramente soggettiva, ma non coglie l'essenziale e il vitale dei fenomeni (che dal Kant è perciò determinato solo negativamente). Fichte ha bensì penetrato la natura spirituale delle cose, ma non è risalito alla fonte originaria. Tutto il bello ed il grande nel mondo si compie per mezzo della metafisica, la quale si fonda sul senso della totalità, ovvero sull'attitudine a concepire immediatamente il molto nell'uno e viceversa l'uno nel molto. Schelling dunque ha la chiara visione del valore autonomo dello spirito, la persuasione invitta che, non l'astratta scienza naturalistica, bensì la metafisica sia in grado di squarciare il velo che occulta la realtà, la quale pareva irraggiungibile dall'intelletto umano. Secondo lui, soltanto la metafisica crea una moltitudine di un sol cuore e di un sol pensiero, e cioè un popolo; soltanto essa fa sì che l'artista e il poeta riproducano sensibilmente gli eterni archetipi; soltanto essa ispira in egual modo gli eroi della scienza e della fede (I, VIII, 3-18).

Schelling sentiva questa potenza ravvivatrice della metafisica più intensamente di tutti gli altri suoi amici del gruppo romantico, tra i quali era la mente più gagliarda. Egli è e si conserva romantico per tutta la sua vita. Non è propriamente un dialettico, ma possiede in grado eminente quell'immaginazione creatrice, che, scoprendo analogie impensate, fa sparire le differenze e apparecchia la concepibilità dei rapporti. Da una mentalità simile non potrà

mai uscire una logica, ma una concezione metafisica e poetica dell'universo. Egli non è un critico, ma un dogmatico: accoglie con uguale slancio di entusiasmo le scoperte scientifiche e i vaneggiamenti dei teosofi; s'interessa per la magia e l'alchimia, come per la fisica e la chimica; fanatizza per Volta e per Faraday, come per Böhme e Baader. Del Romanticismo ha tutti gli ardimenti, ma anche tutte le debolezze, e ne percorre tutti gli stadi. In fatti dapprima, nella fase eroica del suo pensiero, interpreta genialmente quell'esigenza, di cui i romantici avevano solo un vago presagio: allargare gli schemi angusti di Fichte, riconoscere la spiritualità anche nel Non Io. E però egli riesce ad abbozzare una concezione evolutiva della natura, additandone i vari gradi nella preistoria della coscienza, e in questo fondo oscuro del divenire cosmico gitta sprazzi luminosi, riducendo il secolare dualismo, che dominava da Cartesio in poi, ad un'unità superiore. E poichè in tal maniera conciliava il dissidio tra scienza e filosofia, era naturale che avesse gran numero di seguaci entusiasti nell'uno e nell'altro campo.

Al vivo sentimento della natura (così deficiente nel Fichte) si associava nello Schelling un sentimento non meno vivo dell'arte. Anche a non tener conto dei pochi saggi poetici, basterebbero a provarlo, oltre la sua costruzione generale dell'estetica, i giudizi acuti, che pronunzia su poeti ed artisti. Nessuno fra i tedeschi, e anche fra gl' italiani prima del De Sanctis, aveva saputo penetrare così profondamente nelle bellezze della *Divina Commedia*. Egli ne osserva il carattere dell'universalità, per cui Dante ha riunito in una creazione personale tutti gli elementi della cultura del suo tempo: scienza, religione, arte; ha dato alle sue figure una certezza mitologica ed un carattere eterno. Indi stabilisce assai bene la differenza tra l'*Inferno* e le altre due cantiche: il primo è il regno delle figure, la parte plastica del poema; il *Purgatorio* è la parte pittorica; il *Paradiso* è la parte lirica e musicale (I, V, 152, 163). Con Goethe, il nostro filosofo mostra profonde affinità spirituali. De' suoi confratelli romantici fa giusti apprezzamenti. Del Tieck loda le poesie musicali, in cui trova espresse idee analoghe alle sue, ma desidera di veder trattata poeticamente la musica da tutti i lati, specie negl'intimi rapporti tra il ritmo, la melo-

dia e l'armonia, come pure in riguardo ai movimenti delle sfere. Quando lo rivede a München nel 1808, lo trova sempre amabile e grazioso. « Il suo talento, non tanto nel recitare quanto nell'agire e nel rappresentare materialmente le commedie e le tragedie, ha raggiunto il grado supremo della perfezione; non si può concepire un diletto più regale che il sentir recitare o improvvisare da lui una commedia *gozziana*» Nelle lezioni di estetica di Augusto Guglielmo Schlegel ammirava le linee pure ed obiettive, con cui erano espresse tante idee in una forma di validità generale anche per la riflessione. Con Federico era meno affiatato: stimava molto le rare doti del suo ingegno, specie nel campo filologico; biasimava la povertà della sua filosofia e il concetto grossolano che egli aveva del panteismo. Del Novalis leggeva con piacere gli scritti, ma non poteva sopportare la frivolezza, con cui si aggirava intorno a tutti gli obietti, senza penetrarne alcuno. Dello Schleiermacher aveva grandissima stima ed era stato un lettore entusiasta dei *Discorsi sulla religione*. « Io onoro adesso l'autore, come uno spirito, che si può mettere allo stesso livello dei primi filosofi originali. Senza quell'originalità non è possibile aver penetrato così bene il più profondo centro della speculazione, non lasciando una sola traccia dei gradi, che si son dovuti attraversare. L' opera, com'essa, mi sembra scaturita dal suo proprio fondo, ed è pertanto, non solo la più bella rappresentazione, ma insieme anche un'imagine dell' universo; e tuttavia chi vuol produrre qualcosa di questo genere, deve aver fatti i più profondi studi filosofici — ovvero ha scritto per forza di una ricca ispirazione divina »

Fino ai trentacinque anni, o giù di lì, Schelling diede prova di una meravigliosa fecondità intellettuale. Ingegno precoce ed esuberante, egli pubblicò, specialmente fino al 1801, un gran numero di scritti, che si succedevano, s'inseguivano con rapidità vertiginosa; quasi divorato da una impazienza febbrile, voleva render subito noti i prodotti anche immaturi del suo ingegno; onde si può giustamente ripetere con Hegel che egli facesse il suo tirocinio davanti agli occhi del pubblico. Ma a questa frettolosa ed esagerata attività giovanile tenne dietro un periodo di lunga sonnolenza. Il baldo campione del panteismo sembrò accasciato,

esaurito. Certo bisogna tener conto delle circostanze di fatto, che ci spiegano questa pausa dolorosa: la morte di Carolina gli aveva tolto il maggiore incitamento a produrre, oltrechè forse il suo organismo era debilitato, come accade a tutti i precoci. Egli non trovava più nulla di veramente nuovo ed importante a dire. Immerso nella lettura dei mistici: di Böhme, di Tauler, di Angelo Silesio, di Oetinger, si sprofondava in meditazioni sulla morte e sull'oltretomba; si distaccava sempre più da un mondo, che ad un altro filosofo più robusto di lui aveva rivolto il suo favore. Ma questa prematura decadenza intellettuale riceve la sua spiegazione da qualche motivo più profondo. Era la stessa via da lui seguita, che non gli permetteva di comporre opere sistematiche e destinate ad esercitare una durevole efficacia. La sua genialità, non accompagnata da una sufficiente virtù di astrazione logica, non poteva dare se non prodotti frammentari e immaturi. A Hegel, che gli aveva annunziata la sua *Fenomenologia*, egli scriveva nel gennaio del 1807: « son pieno d'intensa aspettativa per la tua opera, che finalmente sta per apparire. Che cosa dovrà venir fuori, se la tua maturità si piglia ancor tempo a far maturare i suoi frutti! » Mentre però Hegel aveva compiuto faticosamente nel silenzio la sua educazione intellettuale, onde poi, ben preparato, uscì fuori con un capolavoro da ogni parte finito, Schelling invece si era estenuato nella foga della sua produzione galoppante e non volle mai capire che l'intuizione può riuscire soltanto a combinazioni, qualche volta ingegnose, ma per lo più fantastiche e arbitrarie. La sua filosofia era condannata a spegnersi per mancanza di alimento, perchè mal poteva surrogare con le superficiali analogie e col tono profetico quel metodo dialettico e dimostrativo, che solo ci fa penetrare nell'intima ragione delle cose Il sentimento e l'immaginazione son troppo fragili strumenti per fabbricare un sistema solido e compatto. Schelling disprezzava la logica di Hegel, perchè la credeva poco diversa dalla vecchia logica formale; non vedeva che, senza quell'organo, era impossibile sviluppare una dottrina consistente e vitale. Ma come fa egli a colmare il vuoto inevitabile delle sue improvvisazioni dogmatiche? Assimilandosi abilmente le vedute di questo o di quell'altro filosofo: e così, nel primo periodo, si appoggia a Fichte, nel secondo

a Leibniz, nel terzo a Spinoza, nel quarto a Böhme, nell'ultimo infine ad Aristotele. Questa mutabilità nello scegliere le sue guide ci svela anch'essa la mancanza di un fermo e stabile punto di vista, l'oscillazione continua e la perplessità di uno spirito insoddisfatto di se stesso. E la fine di questo capriccioso filosofare fu quella in cui doveva terminare logicamente l'effervescenza de' più scapigliati romantici: non vivendo se non d'intuizioni immediate, finirono con l'adagiarsi, per manco d' interna saldezza, nel dogmatismo tradizionale.

Se la Critica kantiana fu giustamente paragonata alla Rivoluzione francese, e l'idealismo posteriore corrispose, non solo cronologicamente, ma anche nell'importanza del suo significato, alla gloriosa epopea napoleonica; il periodo speculativo, che vien subito dopo Hegel e che nello Schelling trova ancora la sua personificazione, corrisponde alla Restaurazione, giacchè esso volle sforzarsi di ripristinare, sotto mutate sembianze, la metafisica prekantiana, facendone il puntello dello Stato e della Chiesa. Schelling, che pur nel 1809 aveva mantenuto, sulla base teosofica, lo stretto rapporto tra Dio e il mondo, finisce col rifiutare in gran parte il suo panteismo, ammettendo un Dio extra-mondano e trascendente. La sua fine, in questo senso, non fu troppo dissimile da quella del dottrinario del Romanticismo. Nel 1819 egli scriveva all'Atterbom che la semplice vista di Federico Schlegel, nel suo passaggio per München, era bastata a provocare una viva ripulsione. «Non ho mai veduto un tale spaventevole cambiamento; checchè quell'uomo possa intraprendere, da lui non può mai venire nulla di puro, senza un miracolo». Effettivamente lo Schlegel era divenuto un tipo molto prosaico: grasso e tondo come un monaco, teneva conferenze noiose davanti all'aristocrazia viennese; non cercava di penetrare nelle idee altrui, nè si rendeva ben conto delle proprie; voleva far ingollare per forza al suo confidente, padre Hoffbauer, il suo sistema mesmeriano cattolico; pontificava in tono sacerdotale tra i frati, i giovani fanatici e le signore untuose che pendevano dal suo labbro; entrava nella diplomazia austriaca e riceveva dal papa l'ordine di Cristo. E lo Schelling? Certo non era disceso ad una così vergognosa transazione; aveva mostrato una maggior vigoria di

carattere, anche nell'ambiente gesuitico di München. Ma egli pure aveva saputo rendersi ben accetto ai potenti e riuscire, con la sua cortigianeria, a farsi disputare da due sovrani. Se giustamente s'indignava per la sofistica storica dello Schlegel, non meritava forse anche lui il nome di sofista e di scolastico per il modo come svolgeva la filosofia positiva? Del resto, in una sua lettera del 10 gennaio 1816 allo Schlegel, è detto chiaramente che egli desiderava un incontro per poter arrivare ad un'intesa coll'antico rivale.

Qui cade in acconcio toccare brevemente delle opinioni politiche e religiose dello Schelling. Abbiamo visto che, recandosi in Baviera, egli si adattò a seguire il partito napoleonico. Ma a poco a poco mutò insieme con gli eventi. Nel 1813, scrivendo al Georgii, nota che, dall'epoca dell'infelicità della Germania, ha imparato a capire i profeti, a sentire che significhi esser liberati dalla prigionia, dalla schiavitù babilonese; ma deplora che nello svolgimento della guerra sia prevalso il cieco fatalismo, la deificazione del caso, e invoca un legislatore affinchè sia data ai tedeschi quella costituzione, che alla loro prosperità si richiede. Nel 1814 era alla testa di coloro che in Baviera, sull'esempio del re, festeggiavano la liberazione della Germania dal giogo straniero. Un suo discorso, indirizzato agli studenti la sera del 20 dicembre 1830, contribuì non poco a restituire la calma nei loro animi e ad evitare tumulti. Dalla rivoluzione del 1848, quando Berlino rimase per ben due volte abbandonata ai capricci del popolo, non ebbe a soffrire danni personali; ma si addolorò nel vedere la Prussia internamente lacerata e involta in difficoltà, di cui non era lecito veder la fine, bensì prevedere la conseguenze prossime: vergognosa debolezza all' esterno e avvilimento in cui la Germania sarebbe caduta sotto i peggiori suoi nemici. Al genero Waitz, professore di storia a Gottinga, scriveva di non essersi mai potuto assuefare all'idea, che della Germania si potesse fare una vera monarchia e dei tedeschi un solo popolo, mentre essi eran piuttosto un popolo di popoli (rappresentante dell' umanità); non approvava perciò una Germania *omogenea* e credeva si dovesse accettare, per necessità di cose, il dualismo tra l'Austria e la Prussia. Nel luglio del 49, commiserando l'abbassamento morale di

una gran parte dei tedeschi, notava che soltanto nello Stato prussiano era da riporre ancora una speranza. Ma che valore egli dava alla politica? È degno di nota, a questo proposito, che egli approvava l'opinione del Waitz, il quale metteva la politica al di sotto della storia. «Infatti in quella si tratta in massima parte dell'impotente idea [*Was*], mentre la storia si occupa della reale attuazione, dell'esistenza [*Dass*], che dà legge al mondo. Potessimo noi tedeschi, anche praticamente, elevarci a questo punto!» (23 febb. 1850). Come diversamente aveva giudicato cinquant'anni prima! A Cristiano Pfister, che gli aveva osservato non esser possibile, nei pubblici negozi, lasciarsi governare da altri principii che dai materiali, rispondeva: chi ha mai affermato il contrario? Ma i principii formali si possono separare dai materiali? Essi debbono materializzarsi, ossia il diritto deve mettersi in possesso della realtà. Che i filosofi, i quali hanno la forza e il coraggio di concepir gl'ideali e di realizzarli, debbano governare il mondo, è una verità che non ha bisogno di prova. E non dice chiaro la storia di ogni tempo che appunto gli uomini, che hanno corroborato d'idee il loro spirito, sono stati capaci di grandi cose anche nella vita reale, mentre viceversa gli empirici privi d'idee si perdono a destra e a sinistra appunto nel campo dell'esperienza? (16 giugno 1799). Anche in politica adunque lo Schelling mostra un certo regresso e non rivela molta fermezza, anzi par che inclini piuttosto verso il partito dei Görres e dei Gentz.

Quanto alle opinioni religiose, è evidente in lui un avvicinamento sempre maggiore al teismo; ma, a sua lode, bisogna aggiungere che, di fronte ad altri romantici, egli afferma una maggiore libertà d'intelletto. Va specialmente considerato, a questo proposito, il suo proemio agli scritti inediti dello Steffens. Qui l'autore incomincia col ridurre il significato del panteismo al divenire logico e ideale delle cose, rigettando quella mostruosa forma di esso (la hegeliana), che parla di un Assoluto simile dapprincipio ad un'ostrica, di un Dio che ha bisogno di attraversar la natura per divenir-cosciente. Accenna poi allo stupore, da cui furono presi molti, quando Steffens, che si occupava della più terrena delle scienze (la geologia), abbandonando quasi in-

teramente calce, barite e stronziano, divenne scrittore di teologia. Ma, al giorno d'oggi, soggiunge, nessuno se ne meraviglierebbe più, stante che di punto in bianco tutti son diventati teologi. Egli si rifiuta di considerare il Cristianesimo come una filosofia in veste simbolica, ed osserva che i razionalisti pigliano la libertà del pensiero nel senso della libertà di non pensare. Nel nostro tempo si tratta della concepibilità reale, non già della formale. Questo è il còmpito della nuova teologia di fronte alla fede. Colui che intende la possibilità della redenzione, non crede alla realtà di questo fatto in senso diverso da quello che fa il popolo; giacchè non vi crede, per averne compresa la possibilità, ma vi crede per l'esperienza a lui offertasi, per quell'esperienza che non può esser comunicata ad altri uomini, ma solo dallo Spirito Santo. La fede è il fatto più personale, indipendente da ogni scienza. Ora il Protestantesimo, sorto in opposizione ad una chiesa già stabilita, mirò a giustificare la propria confessione mediante l'accordo con la Scrittura, non già a dimostrare il fatto stesso della rivelazione. La chiesa invisibile, di cui sono essenziali attributi l'unità e l'universalità, sarà perfettamente attuata quando si riconosca che il fondamento del Cristianesimo è stato posto avanti che fosse posto quello del mondo, che Cristo in questo senso è il Primo e l'Ultimo. « Lo Stato potrà far della Chiesa quella medesima stima che fa di sè, ossia riconoscerla come libera di se stessa, quando essa avrà acquistato *interiormente* quella stessa potenza, che esso ha *esteriormente* ». Di qui appare manifesta la ricaduta nel dogmatismo, benchè lo Schelling, ripigliando il concetto della nuova religione espresso da Federico Schlegel nel suo periodo giovanile, volesse una chiesa tale da superare le angustie del Cattolicismo e del Protestantesimo, accogliendo il buono dell'uno e dell'altro. Ma i teologi tedeschi non rimasero soddisfatti della soluzione da lui proposta.

Schelling è stato più volte paragonato a Platone, come Hegel ad Aristotele. Il paragone, fino ad un certo punto, regge, sebbene il Rosenkranz osservi che l'attitudine dialettica appartiene piuttosto a Hegel che a Schelling. Noi lo paragoneremmo più volentieri ad un neoplatonico del Rinascimento, a qualcuno di quegli accademici fiorentini, che in

geniale armonia contemperavano la poesia, la filosofia e la religione. Egli è uno schietto neoplatonico, per la sua tendenza a creare miti filosofici, a dedurre la genesi reale dell'universo dall'essenza della natura divina. In questo senso, è più stretto parente dei mistici e dei teosofi, di un Böhme, di un Cardano, di un Paracelso, che non di Fichte e di Hegel, i quali meno di lui si distaccano dall' indirizzo kantiano e meno appaiono lontani da noi. La sua figura di mistagogo doveva piacere in un tempo in cui la scuola romantica ambiva l'onniscienza e, frugando negl' ipogei della storia e della tradizione, rimetteva sul mercato i prodotti più eterocliti della cultura umana. La versatilità del suo ingegno doveva facilmente procurargli seguaci e rendere più estesa la sua azione. Infine il colorito e la scorrevolezza dell' esposizione giovarono assai alla sua rapida fortuna di maestro e di scrittore. All' incontro, lo stile di cancelleria del Kant, la secchezza didattica del Fichte, la pesantezza e lo scolasticismo dello Hegel riuscirono alquanto svantaggiosi alla diffusione delle loro idee, nelle quali certo v'è maggiore sostanza che nelle dionisiache ispirazioni dello Schelling. Questi, sopra tutto in alcune opere appartenenti al periodo della sua miglior produzione, come nelle *Lettere sul Dogmatismo e sul Criticismo*, nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, nelle *Lezioni sul metodo degli studi accademici*, è levigato, fluido, eloquente. Pare talvolta di leggere più un artista che un pensatore. Nel *Bruno* tenta la forma dialogica, alla maniera di Platone; ma, per deficienza di facoltà plastica e drammatica, rimane a gran distanza dall' immortale modello. In tanta ricchezza di qualità artistiche, a lui manca però assolutamente una dote preziosa, che abbonda invece a Hegel e ne riscatta il tecnicismo involuto: gli manca l' ironia. Qualche esempio, che potrebbe addursi, non fa propriamente al caso. Il poemetto su Heinz Widerporst è bensì ricco di giovialità e di buonumore, ma a me pare, in fondo, una baldanzosa ribellione goliardica del giovine Schelling contro i teologi parrucconi di Tubinga, che avrebbero voluto ricondurlo all' ovile. Negli scritti polemici vi è molta virulenza, ma non il sorriso. Neanche la visione allegorica del libro contro Jacobi si può dire una caricatura ben riuscita, nella sua prolissità e nel suo artificio. Un altro difetto in-

negabile dello Schelling è l'oscurità. Questo difetto, se ben si considera, dipende non poche volte dall' indeterminatezza del pensiero, dalla mancanza di adeguato svolgimento; ma spesso anche dall' abuso delle espressioni metaforiche, dal richiamo ad antichi filosofi, dall'intonazione mistica ed esaltata. Nelle opere dell'ultimo periodo, lo scrittore si trascina faticosamente, stancando il lettore con le frequenti ripetizioni e coi vani sforzi di ridurre il mito a verità filosofica. Ma, qualunque giudizio si voglia portare sugli scritti, non tutti facilmente leggibili, dello Schelling, dobbiamo rammentarci che egli fu un grande agitatore d' idee e, nella stessa inquietezza del non accontentarsi di soluzioni già trovate, nel lasciare in parte frammentarie costruzioni condotte già molto avanti, nel mutare qualche volta radicalmente il suo punto di vista, sì da apparire un Proteo della filosofia, egli rivela costantemente uno spirito ansioso di verità; batte a più d'una porta del gran mistero, anche se non ne possiede, come s'immagina, tutte le chiavi; dà prova di quella potenza sintetica, di quell'audacia, di quell'entusiasmo, senza di cui la metafisica non ha luogo. Tra i successori immediati di Kant, è colui che possiede la maggior varietà e ricchezza di aspetti: rende possibile il trapasso dall' idealismo etico di Fichte all' idealismo assoluto di Hegel, come d' altra parte annunzia la crisi di quest' idealismo per ciò che ha di negativo, dando la mano ad Arturo Schopenhauer.

CAPITOLO PRIMO.

Il periodo fichtiano.

I primi saggi filosofici dello Schelling non risplendono di grande originalità, ma tutt'al più rivelano una felice assimilazione delle idee fichtiane e un impaziente desiderio, che ha il giovine autore, di esibire al pubblico il frutto delle proprie letture. Egli, dopo essersi avviato agli studi teologici, passa ad occuparsi di un problema centrale della filosofia sotto l'influsso del Kant e de' suoi contradittori o superatori. Leggendo la *Critica della ragion pura*, gli era parso che nessuna impresa fosse più difficile del voler fondare una forma generale della filosofia senza stabilire un principio; e in questo dubbio lo aveva confermato sopra tutto il Reinhold, il quale nel *Saggio di una nuova teoria della facoltà rappresentativa umana* (1789) aveva additato nella coscienza il principio supremo, con cui la filosofia doveva esser costruita. Altri eccitamenti gli erano venuti dallo Schulze, che nel suo *Enesidemo* (1792) erasi fatto paladino dello scetticismo contro la dottrina kantiana, la quale, mentre negava la conoscibilità, non solo delle cose in sè, ma

anche dell'Io, non chiariva poi affatto come l'Io, pur essendoci sconosciuto nella sua vera essenza, fosse la sorgente di quel fattore della conoscenza, che non può derivare dall'esterno. Salomone Maimon, nel *Saggio di una nuova teoria del pensiero* (1794), aveva respinto come un presupposto arbitrario la cosa in sè con la sua pretesa azione sui nostri sensi. Ma il passo decisivo lo aveva dato il Fichte, movendo dall'Io puro, presente e attivo egualmente in tutti i soggetti.

Il primo lavoro, in cui Fichte si emancipava dal kantismo, quello *Sul concetto della Dottrina della scienza in generale*, fu pubblicato nel 1794; e nello stesso anno apparve l'opuscoletto dello Schelling *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*. Questo si può dire che sia modellato su quello. In fondo lo scopo di Fichte si riduceva a cercare un principio fondamentale, che rendesse possibili il contenuto e la forma della scienza; un principio indimostrabile, da cui attingessero validità e certezza le proposizioni di tutte quante le scienze, e tale dunque che in esso la forma e il contenuto s'implicassero a vicenda, sicchè alla validità della forma di tutte le altre scienze potesse bastare l'implicazione del loro contenuto in quello del principio fondamentale. Ora un tal principio era appunto l'Io, giacchè solo di esso potea valere la proposizione A = A: se A è posto nell'Io, allora esso è posto. Siffatti risultati, che poco dopo saranno svolti in maniera sistematica, furono accolti con entusiasmo dallo Schelling, il quale però non se ne fece ripetitore servile. Reinhold, secondo lui, aveva risposto solo alla domanda: come sia possibile il *contenuto* di una filosofia, ma non già assicurato interamente la sua teoria dagli attacchi degli scettici; perchè, se il principio della coscienza, come principio materiale, è sempre condizionato, esso dovrà avere un soggetto e un predicato: ora come sarà possibile il loro legame se non presuppongo una *forma* che lo esprima, cioè una forma con cui il contenuto vien posto? Perchè il Reinhold non ha dedotto la forma della rappresentazione? Se l'avesse fatto, le obiezioni di Enesidemo sarebbero state troncate. Dato che la filosofia debba essere una scienza, la scienza delle scienze, essa deve partire da un principio in-

condizionato, la cui forma sia quella dell'assoluta posizione: ora l'Io appunto è posto perchè esso medesimo è quello che pone, dunque la forma del soggetto è l'incondizionalità; ma, in quanto all'Io è opposto il Non-Io, si ha la forma dell'oggetto, che è la condizionalità; ed infine nel terzo fatto (la rappresentazione), in cui l'Io è posto solo in quanto è posto un Non-Io e viceversa, il soggetto deve comportarsi coll'oggetto come il determinante col determinabile, la realtà colla negazione (1). Come si vede, nella dimostrazione dell'autore s'incrociano due tendenze, la gnoseologica e la metafisica: giacchè egli, proponendosi di dar corpo ad uno schema astratto, qual'è quello dell'intima relazione, che dev'esserci nella filosofia, tra contenuto e forma, ricerca bensì il fondamento comune dell'uno e dell'altra, ma lo trova metafisicamente in un principio assoluto, da cui va dedotta la conoscenza empirica, mentre per il Kant l'unità sistematica della ragione era solo una massima regolativa (2). È interessante poi notare che Schelling coordina il suo processo deduttivo alla tavola kantiana delle categorie, nella quale egli trova che le forme della relazione son mescolate alle altre, mentre in realtà stanno a base delle altre, e corrispondono: quella categorica alla posizione incondizionata, quella ipotetica alla condizionata, quella disgiuntiva alla posizione condizionata da un complesso di condizioni. Infine, nonostante l'astrattezza dell'intero scritto, vibra gagliardo nella chiusa un motivo, che non è solamente un fremito di giovanili speranze, ma quasi un preludio alle future costruzioni metafisiche: il giovine autore desidera che a nessuno de' suoi lettori sia estraneo l'alto sentimento, che produrrà l'aspettativa di una finale unità da raggiungersi tra il sapere, la credenza e il volere.

Lo scritto *Dell'Io come principio della filosofia* (1795), giudicato dal Fichte come il miglior commento della sua dottrina, fu dall'autore stesso, nella ristampa del 1809, caratterizzato con molta nettezza: « presenta l'idealismo nella sua forma più fresca, e forse in un senso, che più tardi andò perduto. Almeno l'Io è preso ancora dappertutto, non come soggettivo, ma come assoluto, o come identità del soggettivo e dell'oggettivo » (3). Il punto di partenza è quello stesso del primo scritto, l'esigenza gnoseologica di un fon-

damento reale e incondizionato del nostro sapere. Ma, nel soddisfare a quest'esigenza, l'autore assume un'orientazione decisamente metafisica, giacchè egli afferma un principio supremo, un'unica realtà, a cui dà il nome di Assoluto.

E la sua posizione non è nè quella dogmatica di Spinoza, che eleva a principio la Sostanza; nè quella critica bensí, ma incompletamente critica, di Reinhold, che fa appello al fatto della coscienza empirica e condizionata. Se invero l'incondizionato fosse una cosa, un oggetto, si cadrebbe nella contradizione di supporre una cosa che non è cosa, un oggetto che non dipende per le sue determinazioni esistenziali da un soggetto; se poi fosse l'Io empirico, siccome questo è pensabile solo in relazione ad un oggetto, bisognerebbe risalire o ad una *cosa in sè*, distruggendo ogni spontaneità e libertà dell'Io, o ad un fenomeno, contradicendo al concetto medesimo dell'Assoluto. Non rimane altra soluzione dunque che il ricorrere, col criticismo coerente e completo (Fichte), ad un Io assoluto, il quale non si può dimostrare obiettivamente, perchè si realizza solo da se stesso: « *Io sono !* Il mio Io contiene un essere, che precede ogni pensiero ed ogni rappresentazione. Esso è, in quanto è pensato, ed è pensato, perchè è; per il fatto, che esso è ed è pensato, solo in tanto, in quanto pensa *se stesso*... Si produce col suo pensiero medesimo — per assoluta causalità — ». (4) Di qui si può dedurre la forma originaria dell'Io, che è l'*identità pura*, giacchè, se l'Io non fosse eguale a sè, non sarebbe più vera la proposizione che egli è solo perché é, e il mio essere sarebbe condizionato da qualche altra cosa. Inoltre l'essenza dell'Io è la libertà, la quale, positivamente intesa, è il porre ogni realtà in se stesso; negativamente, la totale indipendenza da ogni Non-Io. Ma questa libertà non si può cogliere obiettivamente nell'autocoscienza, la quale è soltanto uno sforzo dell'Io mutabile per salvare la sua identità di fronte al Non—Io; ne è bensì una condizione necessaria. Per lo stesso motivo non si può dare dell'Io alcuna determinazione concettuale; perchè, se l'Io fosse un concetto, dovrebbe supporre qualcosa di superiore e d'inferiore : il superiore come condizione della sua unità, l'inferiore come condizione della sua molteplicità; ossia non sarebbe più incondizionato. Ma, se l'Io non è lo

se non perchè esce dalla sfera degli oggetti, è chiaro che può esser determinabile soltanto in un' intuizione che non intuisca alcun oggetto sensibile, cioè in un'intuizione intellettuale. Come si vede, lo Schelling ripiglia qui un pensiero dello Spinoza, il cui sistema egli apprezzava assai più dei sistemi eclettici. E del resto, anche nella deduzione delle forme subordinate dell'Io (unità, realtà, infinità ecc.), il modello da lui seguito è pur sempre l'*Ethica*, salvochè quelli che per il filosofo olandese erano gli attributi della sostanza diventano, per il tedesco, le forme dell'Io assoluto. All'infinita realtà del Non-Io è sostituita quella dell'Io; ma, tanto nell'uno che nell'altro caso, i fenomeni sono considerati come altrettante limitazioni di codesta realtà infinita. Se però, nello svolgimento della parte teoretica, l'autore, secondo l'espresso ammonimento di Fichte, doveva attenersi allo spinozismo, mostrando come la ragione si sforzi di determinare l'esistenza del Non—Io in una proposizione *tetica*, cioè di porlo perchè è posto; nella parte pratica della sua dottrina invece egli cerca di conciliare Fichte e Leibniz. Il concetto da cui muove, è quello della libertà trascendentale, ovvero di una libertà che si realizza solo in rapporto agli oggetti, ma non mediante essi, e tende alla negazione empirica (non assoluta) di ogni oggetto. Ora, « poichè solo nella causalità dell'Io assoluto è possibile una causalità dell'Io empirico, e poichè similmente gli oggetti ricevono la propria realtà unicamente dalla realtà assoluta dell'Io; perciò l'Io assoluto è il centro comune, in cui risiede il principio della loro armonia. Infatti la causalità degli oggetti armonizza con la causalità dell'Io empirico, soltanto perchè esistono in e coll'Io empirico ». (5) Questo principio implica altresì la necessaria armonia tra moralità e felicità. Siccome infatti la pura felicità riesce all'identificazione del Non-Io e dell'Io, perciò, essendo gli oggetti non altro che modificazioni dell' assoluta realtà dell' Io, ogni estensione della realtà dell'Io (progresso morale) è rimozione di quei limiti e avvicinamento all'identità con la realtà assoluta.

Prima Herbart in un opuscolo giovanile, poi Schopenhauer criticarono severamente le vedute di Schelling. L'errore fondamentale di costui, secondo Herbart, sarebbe consistito nel trasportare un'esigenza meramente formale all'af

fermazione di un'unità incondizionata, senza tener conto di un essere molteplice in reciprocità d'azione. L'Io, ch'egli si raffigura, non è più l'Io che pone se stesso, ma l'Io in quanto è insieme Non—Io, cioè la sostanza infinita dello Spinoza, ribattezzata con altro nome. Inoltre, se il porsi dell'Io è tutta la realtà, e se d'altro lato una parte di questa realtà non si pone da se stessa, allora la realtà dell'Io è anche in quanto pone il suo non essere; e in questo senso ci sarebbe una cosa in sè fuori dell'Io, quella appunto che si voleva bandire. Dunque l'Io puro è impossibile e impensabile. (6) Secondo lo Schopenhauer poi, l'Assoluto è un prodotto dell'intelletto trascendente, come il Signore Iddio, il Caos, la Creazione ed ogni teologia e demonologia di ogni tempo; è l'*assoluto punto immobile*: ma che sia un paralogismo, si vede chiaro da ciò, che, se teniamo dietro in maniera conseguente al suo concetto, ci resta il puro nulla. Anche ammettendo che si possa pensare l'Uno, da esso non si può dedurre affatto il tempo col suo mondo e col suo variare. (7) Certo non si può dire che lo Schelling in questo scritto si mantenga fedele ai principii del criticismo, perchè, mentre protesta di non concepire l'Assoluto nè come una cosa nè come un concetto, determina poi quest'Assoluto, ricascando nelle astrattezze della metafisica di vecchio stampo. Né, da questo punto di vista, ha torto il Metzger a notare la curiosa contradizione in cui s'implica lo Schelling, da un lato negando la conoscibilità dell'Assoluto e dall'altro abbozzandone una teoria di carattere ontologico-scolastico; esaltando l'intuizione e facendo poi uno sviluppo concettuale delle dodici categorie fondamentali, in cui si raccoglie l'essenza dell'Assoluto, il quale non è pensato ma dato, e, mediante questa subiettivazione, è, non già elevato nell'astratta chiarezza di un'idealità criticamente dimostrata, ma calato nella profondità concreta dell'interiorità mistica, poco diversamente dal *Glaubens-Realismus* di Jacobi. (8) Senonchè, rilevate siffatte incongruenze, bisogna anche soggiungere che in questo scritto giovanile dello Schelling si trovano i germi della sua futura metafisica, la quale, imperniandosi tutta sull'identità di soggetto e di oggetto, esce dai confini dell'idealismo fichtiano.

In intima connessione con i due scritti precedenti sono

le *Lettere filosofiche sul Dogmatismo e sul Criticismo* (1795). Ristampandole nel 1809, l'autore avvertiva che esse contengono una polemica vivace contro la cosiddetta *prova morale dell'esistenza di Dio*, allora tanto abusata: volendo alludere ai kantiani di Tubinga, i quali, com'egli spiega in una lettera a Hegel, apponevano a tutti i possibili dogmi il bollo di postulati della ragion pratica. Fichte aveva già opposti tra loro i due sistemi del Dogmatismo e del Criticismo, notando che il primo ammetteva una *cosa* fuori dello spirito e anzi fondamento di esso, mentre il secondo poneva la cosa nell'Io; l'uno dunque era trascendente, l'altro immanente. Lo spinozismo sarebbe stato la forma più conseguente del Dogmatismo. Ora l'intento di Schelling è quello di guardare i due sistemi sotto l'aspetto morale, dando rilievo alle inconseguenze del criticismo annacquato. Certo – egli dice –, sebbene il senso della morale dogmatica sia il quietismo, non la lotta, pure è innegabile che l'abbandonarsi nelle braccia del mondo ha almeno un lato estetico, il quale va perduto interamente coll'ipotesi di un Dio morale. Ma, dato pure che, per l'insufficienza della ragion teoretica, debba presupporsi, in base alle esigenze pratiche, l'idea di un Dio, come mai si perviene all'idea di un Dio morale? Una delle due: o l'autore della legge morale è Dio stesso, e ciò contradice, sia alla lettera, sia allo spirito del kantismo; o la legge morale é indipendente da ogni volontà, e allora, non avendo essa altra sanzione che la necessità; si cade nel fatalismo. Inoltre, se la sola debolezza della ragione mi vieta il passaggio in un mondo assoluto e oggettivo, si crede forse che l'assoluta causalità, con la sua azione su di te, aspetti che tu abbia praticamente realizzato la sua idea? È tempo dunque di distruggere l'illusione; è tempo di affermare altamente che il Criticismo non si propone soltanto di dedurre la fiacchezza della ragione ed insistere sulla teoretica indimostrabilità del Dogmatismo; è tempo di annunziare alla migliore umanità la liberazione degli spiriti e non tollerare più oltre che pianga la perdita de' suoi ceppi. Non bisogna addebitare alla *Critica della ragion pura* gli errori di chi la fraintende. Il problema fondamentale, che si propose il Kant, fu la possibilità dei giudizi sintetici *a priori*. Egli dimostrò con vittoriosa evidenza che il soggetto, in quanto

penetra nella sfera dell' oggetto (giudica obiettivamente), esce fuori di se stesso ed è obbligato a fare una sintesi. Ora questa sintesi presuppone necessariamente il conflitto dell'uno e del multiplo: giacchè, senza il multiplo, non v'è altro che l'unità assoluta, come d'altra parte nessuna sintesi vi sarebbe se la pluralità fosse l'elemento originario (9). Il Kant presuppose la sintesi originaria come un fatto del potere conoscitivo, e non domandò altro. Ma, in verità, la sintesi non è pensabile se non a due condizioni: 1) che le preceda un'assoluta unità; 2) che termini in una tesi assoluta. Dunque la questione propostasi dal Kant: « come perveniamo noi a giudicare sinteticamente? » equivale a quest'altra: come perveniamo ad uscir dalla sfera dell'Assoluto e ad andare verso un opposto? Se la soluzione del conflitto dev'essere, come si è accennato, l'unità, viene ad esser tolta la condizione sotto cui la sintesi è reale, ossia il dualismo tra soggetto ed oggetto. Quindi, o il soggetto deve perdersi nell'assoluto oggetto, o l'oggetto nell'assoluto soggetto: son le due posizioni estreme del realismo dogmatico e dell'idealismo critico, di Spinoza e di Kant (10).

Ora la scelta tra queste due posizioni, secondo lo Schelling, non può essere affare di pura teoria, giacchè, per appianare il conflitto, bisogna uscire dal terreno della ragion teoretica e passare in quello della ragion pratica o creatrice: l' una pone soltanto l'*esigenza* dell' incondizionato, l'altra insegna che occorre l'*azione* per realizzarlo. È una scelta dunque che dipende dalla libertà del nostro spirito. Solo il nostro sforzo realizza il nostro sapere. « Nessun filosofo s'immagini di aver fatto *tutto* con la semplice posizione dei principii supremi. Infatti quei principii stessi hanno come fondamento del suo sistema, un valore unicamente soggettivo, cioè valgono *per lui* in quanto ha anticipato la *sua* decisione pratica » (11). Qui l'A., attenendosi all'interpretazione di Jacobi, esamina il sistema spinoziano, che egli riguarda come la forma più coerente e legittima del Dogmatismo. Spinoza ebbe il merito di rifiutare il concetto, che qualcosa venga dal nulla, e di affermare un' esigenza immanente, nel senso che il finito dovesse differire dall'infinito soltanto per i suoi limiti, non essere altro dunque che modificazione dell'infinita sostanza. Ora, siccome per lui non

poteva esserci alcun passaggio dall'infinito al finito, ne veniva di conseguenza che il finito dovesse sforzarsi di sparire nell'infinità dell'assoluto Oggetto. Ed ecco entrare in campo l'intuizione intellettuale, che è, secondo Spinoza, il più alto grado di conoscenza, un potere meraviglioso di ritirarsi dal mutamento delle cose nel nostro intimo ed intuire l'eterno sotto la forma dell'immutabilità. Solo per mezzo della libertà si produce quest'esperienza immediata, da cui ogni nostra felicità deriva. Ma l'inganno di Spinoza fu nel credere di aver raggiunto l'intuizione dell'assoluto Oggetto, mentre viceversa tutto ciò che dicesi obiettivo era per lui svanito nell'intuizione di se stesso: « Mens nostra, quatenus *se sub Aeternitatis specie* cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi ». (*Eth*, L. V., Prop. 30). Il principio di ogni *Schwärmerei* sta appunto nell'obiettivazione dell'intuito intellettuale. Spinoza poteva parlare con entusiasmo di questo felice stato, in cui il nostro io intuente viene a identificarsi con l'intuito, in cui il tempo e la durata svaniscono per noi; poteva conchiuder la sua *Ethica*, notando che la felicità non è premio della virtù, ma la virtù stessa. E' infatti esigenza della ragione il non aver bisogno di un premio della felicità: quanto più diveniamo liberi, tanto più la felicità si avvicina alla moralità. Ma d'altra parte giova osservare che l'assoluta libertà rende impensabile anche l'autocoscienza. E invero, se noi prolungassimo l'intuizione intellettuale, cesseremmo di vivere; mentre l'intuizione del mondo obiettivo costituisce quasi una resistenza, che, destandoci dall'auto-contemplazione intellettuale come da uno stato di morte, ci fa ritornare in noi stessi. E in questo senso il Condillac poteva dire: non appena il mondo cessò per noi di essere una cosa in sè, non appena il mondo intellettuale divenne oggetto per noi, venimmo a cadere dallo stato di felicità. Si vede nettamente da ciò la differenza tra il Dogmatismo e il Criticismo. Entrambi, considerati sotto l'aspetto morale, riescono all'identità del soggetto e dell'oggetto, hanno dunque un medesimo scopo, ossia l'Assoluto come obietto dell'operare; ma l'uno riguarda un tale scopo come raggiungibile ed aumenta la libera causalità dell'io; mentre l'altro si accontenta dell'indefinita approssimazione

al fine ultimo e insegna, non la passività, ma l'attività illimitata: *sü*! ecco il postulato pratico del Criticismo (12).

Strettamente collegate ai due scritti anteriori, le *Lettere filosofiche* hanno una vigoria critica ed un'efficacia di esposizione, tali che rivelano, come confessioni calde e sincere, la forte personalità dell'autore. Il loro interesse precipuo sta nell'audacia tutta romantica della ribellione contro ogni autorità imposta allo spirito dal di fuori, nel senso gagliardo della lotta, nella sicura coscienza dell'autonomia e del potere della ragione umana. Polemizzando contro i kantiani (sotto l'influsso, a quanto sembra, di Herder) (13), il giovane autore adopera un linguaggio impetuoso ed ardito. Se la nostra specie—egli dice—fosse destinata ad essere afflitta dai terrori di un mondo invisibile, non sarebbe allora più facile tremare vilmente per l'onnipotenza di quel mondo che perire lottando? Ma il danno è che quello stesso uomo, il quale ha elemosinato la sua esistenza nel mondo soprasensibile, diviene quaggiù un tormentatore dell'umanità e insanisce contro se stesso e gli altri. È tempo di svegliare la ragione del suo sonno. E' un dovere lo scoprire tutta l'illusione e mostrare che ogni tentativo di renderla sopportabile alla ragione può riuscire solo mediante nuove illusioni, le quali tengono la ragione in una persistente ignoranza e le nascondono l'abisso, in cui il Dogmatismo deve inevitabilmente precipitare quando si spinge all'ultimo grande problema: essere o non essere? Onde lo Schelling si scaglia contro coloro, che, mentre esaltano la ragione come un dono divino, tengono poi fermo all'idea di un Dio oggettivo, che non lascerebbe altro soccorso alla ragione finita se non una passività assoluta (14).

Qual è il significato essenziale delle *Lettere filosofiche*? Pare che non ci sia variazione di sorta dallo scritto *Dell'Io* a questo; ma, se guardiamo attentamente, l'autore si mantiene più fedele allo spirito del fichtismo. Egli tuttavia, più che sul problema della conoscenza, la cui soluzione è qualcosa di presupposto, concentra tutto il suo interesse sul problema etico religioso; e anzi, nota a ragione il Metzger, è preso da sfiducia per ogni teoria ontologica e afferma l'Assoluto come un ideale della ragione pratica e sul terreno dell'intuizione della vita (15). E invero, la polemica

impegnata contro il Dogmatismo è priva di ogni senso dal punto di vista teoretico; giacchè il Dogmatismo e il Criticismo, in quanto esigono un principio assoluto, in quanto riescono all'assoluta identità, dicono in fondo la stessa cosa. Unicamente per via pratica può l'uomo persuadersi della verità di uno tra questi due sistemi, cioè realizzandone uno in se stesso. Le due etiche sono affatto eterogenee: l'una crede di raggiungere l'Assoluto con l'annegamento quietistico; l'altra invece riesce all'affermazione dell'individuo, in quanto egli, come essere morale, si assume un còmpito indefinito e, più che al raggiungimento del fine ultimo, tende allo sforzo che lo eleva e lo fa progredire, ben accorgendosi che i valori finiti debbano essere via via sorpassati affinchè l'Assoluto si affermi come ideale. Quanto poi al movente stesso della polemica, è certo che lo Schelling aveva ragione contro gli pseudo-kantiani, i quali, insistendo sulla necessità morale dell'esistenza di Dio, ne facevano una prova di validità oggettiva, mentre il Kant l'aveva limitata ad un'esigenza soggettiva, ad un postulato per cui si rende possibile al mondo il sommo bene, cioè l'armonia tra la causalità della natura e l'intenzione morale. Tuttavia egli stesso, nonostante la sua febbre d'entusiasmo per l'emancipazione della coscienza, non s'illude di aver conquistato la verità una volta per sempre: « Ad uno spirito che si è reso libero di per sè e che solo a se stesso deve la *sua* filosofia, nulla deve riuscire più intollerabile che il despotismo dei cervelli angusti, i quali non possono soffrire alcun altro sistema accanto al proprio. Se per poco uno sentisse di aver compiuto il proprio sistema, cesserebbe sull'istante di esser *creatore* e si abbasserebbe ad istrumento della propria creatura. La suprema dignità della filosofia consiste appunto in ciò, che essa attende tutto dalla *libertà* umana. Si vede perciò il merito che ha, di fronte alla vera filosofia, lo scettico, il quale dichiara in precedenza la guerra ad ogni sistema che si arroghi una validità generale ». (16) Queste belle parole riassumono, si può dire, il programma di tutto il futuro svolgimento del suo pensiero. Verrà giorno, in cui, raffreddati i bollori giovanili, riconoscerà alla religione quell'importanza che le aveva negata.

Inferiori ai due ultimi scritti esaminati sono altri due: la *Nuova deduzione del diritto naturale* (1795) e i *Trattati illustrativi sull'idealismo della Dottrina della scienza* (1796-97): il primo non è niente altro che un arido schizzo, dall'autore non più ristampato; il secondo ha bensì un certo interesse, ma la materia ne fu interamente rifusa nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*. In fondo, nella *Nuova deduzione* abbiamo delle applicazioni e degli svolgimenti del concetto di libertà, divenuto oramai il pernio del nuovo idealismo. L'incondizionato, che è irraggiungibile nel sapere teoretico, diviene la suprema esigenza di ogni filosofia pratica, insegnando all'uomo che egli debba sforzarsi di essere, non un fenomeno, ma una cosa in sè; di governar la natura secondo le leggi morali: al che è necessario che la causalità della libertà si riveli mediante la causalità fisica. Questa causalità, eteronoma per l'oggetto, è autonoma per il principio e si chiama *vita*. Ora, se consideriamo la resistenza che incontriamo ai nostri sforzi, non dal lato fisico, ma dal lato morale, siamo costretti a riconoscere una pluralità di esseri morali; giacchè, empiricamente, la libertà mia si oppone a quella degli altri, e solo in un tal conflitto si afferma la mia personalità morale. Il problema dell'assoluto volere, posto dalla libertà, si risolve mediante il generale accordo delle volontà di tutti i singoli individui, che è il più alto precetto dell'etica; ma questa non può negare o limitare l'individualità del mio volere secondo la materia, senza affermarla secondo la *forma* (libertà). Ecco dunque la necessità di un'altra scienza, la quale consideri l'affermazione del volere secondo la forma, cioè il *diritto*. Nell'etica il più alto principio giuridico può suonare solo negativamente: tu non puoi assolutamente nulla, con cui l'individualità del volere sia tolta secondo la forma, cioè sia tolto il volere in generale. Ma il diritto naturale, con le sue forme derivate: della libertà morale, dell'eguaglianza formale e delle cose, fa poi sorgere un nuovo problema: identificare la forza fisica dell'individuo con quella morale del diritto, ovvero il problema di uno Stato, in cui dalla parte del diritto si trovi sempre la forza naturale (17). Come ben osserva Kuno Fischer, nella *Nuova deduzione del diritto naturale* c'è un punto di grande rilievo per lo svol-

gimento intellettuale dello Schelling. Se il principio della filosofia=all'Incondizionato=all'Io assoluto=alla libertà, se la libertà è qualcosa di originario e se inoltre si rispecchia nella vita, come nel suo schema fenomenico, ciò importa che tutto viva, che tra natura e spirito non ci sia vera opposizione. Spunta già qui dunque l'esigenza del passaggio inevitabile ad una filosofia della natura (18).

Tendenze uguali, ma con ben altra accentuazione, ritroviamo nei *Trattati* anzidetti, i quali contengono tutto un abbozzo di filosofia teoretica e pratica. Il principio dell'identità tra Io e Non-Io si disegna qui in piena luce. Schelling ripiglia con maggior vigore la polemica diretta contro i *gerofanti kantiani*, biasimando la grettezza con cui si attaccavano alla lettera del maestro. Essi non riuscivano a spiegare come mai il mondo, pur essendo composto di cose in sè, obbedisca alle leggi sepolte nel nostro intelletto; mentre in realtà il Kant avrebbe affermato che le leggi naturali siano bensì modi di operare del nostro spirito, ma a patto che la natura stessa non sia null'altro che un'incessante operazione dello spirito infinito (19). Per capire ciò, occorre distinguere un atto primitivo e un atto posteriore dello spirito: nel primo si ha la produzione dell'obietto, cioè l'intuizione che lo spirito ha di se stesso, e quest'atto (che avviene per cieca necessità) non giunge alla coscienza; nel secondo, che è una ripetizione del primo, si ha l'opera dell'intelletto, per cui lo spirito si distingue dal suo prodotto, si scioglie dall'obietto e intuisce la sua attività stessa. Ma come accade la distinzione? Per mezzo di un'auto-determinazione dello spirito, e cioè del volere. Questo principio della libertà trascendentale è qualcosa d' indimostrabile, e però anche ciò che vi è di più evidente nella sfera conoscitiva. « La fonte dell' auto-coscienza è il volere. Nell'assoluto volere, lo spirito ha un'*intuizione intellettuale* di se stesso. Questa conoscenza è *intuizione*, perchè non può mai essere ottenuta per via di *concetti*. Ciò che rappresentano i concetti *è immobile*. Non esistono concetti se non di obietti e di ciò che è intuito sensibilmente. Il concetto del movimento non è il movimento medesimo, e senza intuizione non sapremmo che cosa è movimento. La *libertà* vien conosciuta solo dalla libertà, l'*attività* solo dall'attività » (20).

Dunque, senza la libertà del volere, non vi sarebbe in noi altro che un cieco rappresentare, e la coscienza non sorgerebbe. Il vero merito di Fichte rispetto a Kant sta in ciò che egli allarga a principio dell'intera filosofia quello che il secondo pone al vertice della filosofia pratica (l'autonomia del volere), e in tal modo trova quasi il punto archimedico, in cui la filosofia teoretica viene ad essere spiegata dalla pratica.

Anche per i *Trattati* bisogna fare la medesima osservazione che si è fatta per lo scritto precedente. Schelling, pur lavorando nello spirito del sistema fichtiano, a poco a poco ne oltrepassa i confini e pone l'esigenza di una filosofia tutta sua. Fichte, per ispiegar l'origine della rappresentazione, postula qualcosa di eterogeneo, che l' Io deve trovare in se stesso, ma che a sua volta egli stesso ha prodotto. Anche per lo Schelling tutta la realtà è una produzione dello spirito, anche per lui occorre distinguere due atti differenti: l'uno primitivo e inconscio, l'altro posteriore e conscio. Ma il maestro si ferma qui; il discepolo fa un passo avanti e si crede in diritto di sviluppare la costruzione inconscia dello spirito (che egli trovava in germe nella *Dottrina della scienza*), fondando una filosofia della natura. Quanto piú approfondisce le sue ricerche naturalistiche, quanto più gli si rivela nella natura una lotta di antitesi, tanto più grande si fa in lui il bisogno di chiamarla a parte dell'Assoluto e di scorgere nel mondo esterno come la preistoria della coscienza. In tal modo, nota il Fuchs, é dato il primo passo verso una reale valutazione della natura, la quale acquista un significato e non é più quel non so che d'indifferente, che era per Fichte. In tal modo la differenza tra i due pensatori si accentua, e ad entrambi si fa chiaro ciò di cui dapprincipio non erano ben consapevoli, ossia che per l'uno la cosa più importante era la vita morale dell'uomo, per l'altro la forza che si agita nei conflitti della vita (21). Con lo Schelling insomma l'idealismo deponeva la sua forma astratta, diventando un reale-idealismo.

Riassumendo: in tutti questi primi lavori noi troviamo, da una parte il commento e l'illustrazione dei principii fichtiani, dall'altra gli annunzi di uno svolgimento originale. Con perspicacia meravigliosa in età così giovane, lo Schel-

ling si colloca rapidamente nel punto centrale del Criticismo e scopre le vere debolezze del vecchio ontologismo, che non salvava né i diritti della conoscenza nè quelli dell'etica; ma nello stesso tempo si accorge che la nuova posizione è unilaterale, che all'Io subiettivo non bisogna arrestarsi, che è necessario concepire il principio del conoscere come principio altresì dell'essere, come identità di Io e di Non-Io. Possiamo indubbiamente notare ingenuità ed oscillazioni, vedere qua e là risorgere l'ontologismo o accentuarsi il misticismo; ma non dobbiamo dimenticare che ci troviamo davanti ad un periodo di assimilazione e di preparazione. Ciò premesso, mi par difficile consentire con qualche studioso recente, che negando valore all'influenza fichtiana, vorrebbe applicare a questo primo periodo la qualificazione di *mistico-speculativo*. Sia pur vero che della *Wissenschaftslehre* lo Schelling nel 1795 conosceva solo i primi fogli: ma che importa ciò? Era o no egli entrato nello spirito del sistema? È inesatto poi dire che Schelling, in veste fichtiana, si faceva banditore di un monismo ontologico, il quale, nel suo oggetto, non si allontana da Spinoza. Forse egli concepiva l'Io, al modo della sostanza, come un assoluto oggetto fuori della coscienza? Ma del resto, non aveva lo stesso Fichte ricordato Spinoza in attinenza alla parte teoretica della sua dottrina? Il vero è che Schelling tendeva a oltrepassare Fichte, conciliandolo coll'autore dell' *Ethica* e ricomprendendo (questo é l'essenziale) il realismo nello idealismo. Inoltre, il tentativo della nuova classificazione appare insoddisfacente per il fatto, che trascura alcuni scritti fortemente improntati del suggello fichtiano, cioè quello *Sulla possibilità di una forma della filosofia* e la *Nuova deduzione del diritto naturale;* si restringe allo scritto *Dell'Io* e alle *Lettere filosofiche*; e infine stacca arbitrariamente l'*Allgemeine Uebersicht* del 1797, cacciandola, insieme con due lavori di filosofia della natura, in una seconda epoca, la quale rappresenterebbe un trapasso dalla speculazione all'esperienza e quasi una resipiscenza kantiana. Ma a me non par di vedere questa soluzione di continuità e questo improvviso cambiamento, bensì un logico sviluppo ed un allargarsi della spirale del pensiero. Quello

scritto è invero un preludio alla filosofia della natura, ma lo è anche all'*Idealismo trascendentale*, e annunzia (se vogliamo rettamente interpretare il fine dell'autore), non già una deviazione dall'opera di Fichte, ma solo un perfezionamento e un progresso. Noi possiamo dunque continuare senza scrupolo ad usar la denominazione classificatoria di « periodo fichtiano », purchè, beninteso, l'accettiamo con discrezione.

CAPITOLO SECONDO.

La filosofia della natura.

I.

L'interesse per la natura (nel senso di totalità degli obietti dell'esperienza esterna), manifestatosi assai vivo fin dai primordi della speculazione greca nella forma di un ingenuo ilozoismo e venuto a languire con Socrate e Platone, erasi poi ridestato e sviluppato largamente per opera di Aristotele, il quale all'atomismo democriteo e alle idee trascendenti di Platone oppose un mondo gerarchicamente ordinato di entelechie e di fini, in cui materia e forma sono un tutto indiviso. Dispregiata nel Medio Evo, quando il problema religioso acquistò una posizione centrale nella vita, la natura è scoperta e ribenedetta nell'età del Rinascimento: ma si cercano in essa i vestigi di Dio, si tende a subodorare in ogni fatto esterno e materiale un principio interno e spirituale. Pico della Mirandola, Paracelso, Cardano, lo stesso Keplero sono imbevuti di magia o di misticismo. Leonardo e Galileo col loro vivo esempio danno un vigoroso impulso al metodo sperimentale, di cui Bacone codifica i precetti. Cartesio, inalzando a criterio supremo di verità il pensiero,

doveva considerare l'esistenza materiale come qualcosa di alogico e spogliare perciò di spirito la natura. Mentre Bacone (per usar le parole di Schelling) concepì l' idea della filosofia naturale solo dal lato della fisica, non da quello della filosofia; Spinoza riconobbe la sua dottrina, piena di Dio, come una dottrina della natura, ma non condusse la sua esposizione fino al punto della dimostrazione compiuta del monismo nella realtà: infatti il suo concetto di sostanza lascia senza esplicazione il sorgere di forme determinate. Grazie all' opera colossale di Galileo e Newton, la veduta meccanica, fondata sui rapporti quantitativi, trionfa nella fisica e in altre scienze affini, le quali si affrancano dalla filosofia, sebbene in alcuni sommi, come Spinoza Leibniz Kant, l'interesse scientifico si congiunga armonicamente all'interesse speculativo.

Nel secolo XVIII, una serie di scoperte geniali nei campi della fisica, della chimica, della biologia fa sentire la sua ripercussione in una sfera più vasta. Lo Stahl, l'autore dell'erronea teoria del flogisto, fa una ricerca sui concetti di meccanismo e di organismo, osservando come il primo sia subordinato al secondo. Priestley scopre l' ossigeno; egli e Cavendish danno motivo a Lavoisier di fondare la nuova teoria della combustione; vengono più tardi, con le loro gloriose scoperte e invenzioni, Galvani Volta e Davy; Werner imprime un grande sviluppo alla mineralogia. I seguaci dell'evoluzione e quelli dell'epigenesi (la quale deve tanto a Gaspare Federico Wolff) pongono a rumore il campo della biologia: gli uni ammettono solo un accrescimento sulla base di una forma in miniatura, preesistente nel germe; gli altri una neo-formazione del diverso dal più o meno omogeneo. Blumenbach e Cuvier fanno progredire l'anatomia comparata, Kielmeyer studia i vicendevoli rapporti delle forze organiche, Brown inizia nella terapia un nuovo metodo, fondato sull'eccitabilità dei sistemi nervoso e muscolare. Oltre costoro però, che erano puri sperimentatori e specialisti, non mancavano altri che, più arditi, cercavano di sollevarsi dai fatti particolari alle generalizzazioni. Tale era, ad es., Lichtenberg, scienziato e letterato, che giunse ad affermare non potersi dare altro valore che simbolico a quanto noi diciamo sulla luce, sul calore, ecc.;

tale Herder, che, nei *Dialoghi sul sistema di Spinoza* e nelle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, diede rilievo, in senso realistico, al concetto del mondo come di un grande organismo, che dai gradi più bassi culmina nell'uomo, e pose come legge fondamentale di siffatto processo la polarità (sono esempi tipici il magnete e la separazione dei sessi), per cui le forze opposte si rimettono in equilibrio; tale infine Goethe, che, ispirato dalla dottrina spinoziana, intuì che ogni creatura è una risonanza di una grande armonia, che occorre studiare nel suo complesso, e nella *Metamorfosi delle piante*, nella *Teoria dei colori*, nelle *Ricerche sulla struttura del corpo naturale ed umano* rivelava geniali attitudini di scienziato novatore, contemplando la natura come un Tutto operoso in ogni sua parte e che nella sua linea ascensiva raggiunge il vertice della sua produzione nella bellezza della forma umana. Altri poi inclinavano al misticismo. Novalis, discepolo di Werner e di Fichte, cercava di ascoltare la musica interna della natura: l'universo era per lui il macro-antropo, una espressione simbolica, una metafora universale, essendo tutto perVaso da uno spirito, che ci predispone a intenderne la storia. Eschenmayer pubblica nel 1796 i suoi *Principia quaedam disciplinae naturalis*, e Schelling nelle *Idee* gli dà lode per aver applicato con puro spirito filosofico alla conoscenza empirica della natura, segnatamente alla chimica, i principii della dinamica quali erano stati posti da Kant. Sotto l'influsso di Kant e di Herder compone Franz von Baader le sue *Idee su la solidità e la fluidità* (1792); poi, contro i principii kantiani, i *Contributi alla fisiologia elementare*, ricordati con elogio da Schelling; infine, rafforzato dallo studio di Jakob Böhme, passa risolutamente alla teosofia.

Tutte le varie tendenze di questo periodo tumultuario del Romanticismo, in cui il pensiero trascorreva baldanzoso e febbrile dalle scoperte positive alle ipotesi audaci ed alle conquiste anticipate, si allearono genialmente in un uomo, che seppe esprimere in modo potente un'aspirazione profonda ed antica de' suoi connazionali, creando una filosofia della natura, che voleva essere cosa tutta differente dalla *philosophia naturalis* del Newton e di altri scienziati.

Quest'uomo rappresentativo fu lo Schelling, il quale intese, con l'opera sua, di proseguire, allargare e compiere il nuovo idealismo iniziato dalla *Dottrina della scienza.*

Fichte, con la sua costruzione che voleva essere una filosofia del soggetto, non aveva saputo dare se non un concetto astratto e meschino della natura, la quale era da lui considerata solo come una resistenza, che l' Io pone a se stesso, limitandosi in forza della sua libertà, per l'attuazione del fine morale. Egli non poteva giustificare l'esigenza di una filosofia della natura, perchè la deduzione speculativa sarebbe stata nell'impossibilità di costruire il dato sensibile, il quale, secondo i suoi principii, si riduceva a un prodotto dell'attività inconscia dell'Io. Ma dell'Io inconscio non si può forse tracciare la storia, al modo stesso che Fichte aveva delineato la storia della coscienza ? Questo fu il nuovo problema, che si presentò alla mente di Schelling, il quale era spinto ad occuparsene, oltrechè dall'effervescenza d'idee, che si manifestava ai suoi tempi, dalla cultura scientifica di cui era fornito e dalla stessa ricchezza delle sue tendenze intellettuali, anche, e non poco, dagli insegnamenti di due grandi maestri, Kant e Leibniz.

La natura, per Kant, non aveva altro significato che quello di mondo dei corpi, ovvero dei fenomeni esistenti nello spazio. Una conoscenza *a priori*, cioè metafisica, della natura poteva, secondo lui, ammettersi, ma non assolutamente, pigliando dall'esperienza il materiale della sensazione e applicandovi poi le forme della sensibilità e dell'intelligenza : le une importeranno l'elaborazione matematica, le altre l'uso delle quattro classi di categorie. Questo egli fece nei *Principii metafisici della scienza della natura* (1786), in cui, partendo dal dato empirico del movimento, escludeva la concezione atomistica e dava della materia una costruzione dinamica, ricavata dalle due forze, della ripulsione, che serve a riempire lo spazio, e dell' attrazione, che impedisce alla materia di andare dispersa. Nell'opera postuma poi, *Del passaggio dalla metafisica della natura alla fisica,* tentava un'applicazione speciale delle categorie alle varie forze e proprietà di cui la fisica tratta. Schelling fa tesoro, come vedremo, dell'elaborazione dei *Principii,* giacchè l'altra opera non poteva essergli nota.

Un'altra veduta importante, di cui egli si giovò, fu quella teleologica, espressa nella *Critica del giudizio*. Gli esseri organizzati, secondo il Kant, ci suggeriscono un concetto di finalità, che però non ha alcun valore *costitutivo*, bensì un uso meramente *regolativo*. Se ammettiamo una natura organizzata, quasi un analogo della vita, noi veniamo a cadere nell'ilozoismo, il quale, non soltanto è la morte di filosofia naturale, perchè implica un principio che ripugna all'essenza della materia, ma si aggira poi inevitabilmente nel vuoto, quando vuol dedurre la finalità della natura negli esseri organici dalla vita della materia, mentre questa vita a sua volta solo negli esseri organici si conosce. Vedremo appresso che lo Schelling, provandosi a spiegare l'organismo vivente della natura mediante l'azione di cause interiori e spirituali, fa della teleologia un uso veramente costitutivo e, in generale, dà alla sua filosofia naturale un carattere ben diverso da quello che alle proprie costruzioni aveva inteso dare il Kant.

L' altro principale ispiratore dello Schelling fu il Leibniz, del quale egli fa un altissimo elogio nell' introduzione alle sue *Idee*. Era venuto il tempo di rimetterne in onore la filosofia, perchè il suo intelletto, ribelle ai ceppi della scuola, era ai più divenuto straniero. Di lui si puó dire che avesse in sè lo spirito universale del mondo. La scuola kantiana gli faceva dire il contrario di ciò che egli aveva insegnato. Leibniz non poteva mai parlare di cose in sè, che operino su di noi senza esser conosciute nè intuite. Il primo pensiero, da cui mosse, fu « che le rappresentazioni delle cose esterne sorgessero nell'anima in forza delle loro proprie leggi *come in un mondo particolare*, quasi che non esistesse altro che Dio (l' infinito) e l' anima (l' intuizione dell' infinito) ». Egli affermò altresì ne' suoi ultimi scritti l'assoluta impossibilità che una causa esterna operi sull' interno di uno spirito; affermò che ogni variare di percezioni e rappresentazioni possa in uno spirito esser prodotto solamente da un principio interiore.—L'intuizione monadologico-energetica di Leibniz, che doveva soddisfare le esigenze della logica, della morale e dell'estetica insieme, fu ispirata, oltrechè dall'esempio di Giordano Bruno, anche dalle scoperte scientifiche del tempo, in ispecie da quella dei microrgani-

smi, dovuta a Swammerdam, a Leeuwenhoek e a Malpighi. Egli, movendo dal principio, che il composto presupponga il semplice, ammise come fondamenti ultimi del sistema cosmico le sostanze semplici o atomi immateriali, creando in tal modo un atomismo dinamico, accettato poi e sostenuto dallo Schelling. Egli ristabilì il concetto di forza attiva e precorse Roberto Mayer nello scoprir la legge della conservazione dell'energia. Egli insegnò il grande principio della continuità dei gradi nella natura, espressa nel fatto che, tra le monadi, ordinate in una serie interminabile e rispecchianti più o men chiaramente l' universo, non ve n' è alcuna, per quanto inconscia, che sia assolutamente priva di spirito e di vita. Un altro concetto assai felice di Leibniz è che la concezione meccanica non possa escludere quella teleologica, ma debba conciliarsi con essa, perchè i principii della meccanica e della fisica solo allora vengono ad esser chiariti, quando siano guardati al lume di un' intelligenza superiore. Queste proposizioni, alcune delle quali rivivono anche oggi, tanto che lo Stumpf ha potuto affermare che la nuova scienza è tutta pervasa dallo spirito leibniziano, dovevano essere accolte con entusiasmo dallo Schelling e presentarsi come assai opportune a creare una vera filosofia della natura, superando il dualismo posto dal Kant tra la cosa in sè e il soggetto.

II.

Le *Idee per una filosofia della natura*, apparse la prima volta nel 1797 e ristampate con numerose aggiunte nel 1803, rimasero frammentarie, perchè la seconda parte, che doveva contenere la teoria degli organismi, non fu mai scritta. L' introduzione è dedicata a spiegare gl' intendimenti dell'autore e nello stesso tempo a mostrare l' insufficienza del punto di vista rigorosamente scientifico. Egli incomincia col dichiarare esplicitamente che il suo scopo non è affatto quello di applicare la filosofia alla conoscenza empirica della natura, ma piuttosto di far sorgere la scienza naturale filosoficamente. L'uomo viveva dapprincipio in perfetta unità coll'ambiente che lo circondava: egli ruppe quest' armonia e si mise in contrasto col mondo esterno, quando, in forza

della sua libertà, pervenne a separare l'oggetto dall'intuizione, dando così il primo passo verso la filosofia; ma questa separazione fu per lui un mezzo, non già un fine, fu un mezzo per l'azione, alla quale propriamente l'uomo è destinato. Il pensiero comune fonda la sua persuasione della realtà esterna sull'incapacità di distinguere l'oggetto dalla rappresentazione; soltanto il filosofo toglie quest'identità e si chiede come sorgano in noi le rappresentazioni delle cose esterne. Il primo tentativo della filosofia è quello di porre l'oggetto e la rappresentazione nel rapporto di causa e di effetto. Ora noi possiamo bensì concepire come una materia operi su di un'altra, ma non come possa operare su di noi. Considerando la materia come ultimo sostrato della realtà, ci riesce impossibile uscire da essa; e poichè la materia è dotata di forze, che non possiamo spiegare con la materia stessa, dobbiamo rinunziare ad una spiegazione empirica, la quale faccia delle forze un uso obiettivo. La forza attrattiva, pur essendo una causa fisica, rimane una qualità oscura; d'altra parte, l'equilibrio delle forze cosmiche non è qualcosa che si ricavi dall'esperienza, ma un'idea trasportata al Tutto per via di ragionamenti analogici: occorre dunque scoprire l'*universo del nostro sapere*, unificando le vedute di Leibniz, che fondò il sistema del mondo degli spiriti sull'armonia prestabilita, e quelle di Newton, che nell'equilibrio delle forze cosmiche trovò il sistema del mondo materiale. In conclusione, il problema si riduce a questo: come quei rapporti tra i fenomeni e quella catena di cause e di effetti, che denominiamo "corso della natura", siano divenuti reali per noi, abbiano trovato la via per arrivare al nostro spirito ed acquistata nel nostro campo rappresentativo la necessità con cui si è costretti a pensarli. Gl'imbarazzi di chi pone un netto distacco tra forma e materia si fanno manifesti di preferenza nella considerazione dei prodotti organici, nei quali il concetto di finalità non ha in sè nulla di reale, separato dell'organizzazione, come viceversa la materia organizzata possiede un'unità, *non soltanto logica* (secondo la dottrina di Kant), ma reale, e la possiede, non già come materia, ma solo per mezzo del concetto insidente. Bisogna dunque ricorrere all'ipotesi di una natura vivente, confessando che l'intuizione, o piuttosto l'im-

maginazione creatrice, aveva ben trovato da lungo tempo il linguaggio simbolico per interpretar la natura, ma che poi quel linguaggio, adoperato dommaticamente, perdette presto ogni significato. La natura deve considerarsi come lo spirito visibile, in quanto ne realizza le leggi; lo spirito invece, come la natura invisibile. Nell' identità assoluta di natura e spirito è la vera soluzione del problema.

Il primo libro è sostanzialmente empirico e svolge criticamente le teorie della combustione, della luce, dell'aria, dell'elettricità, del magnetismo; il secondo è spiccatamente costruttivo e contiene, oltre i principii della dinamica, una filosofia della chimica. Per ciò che riguarda i fenomeni della combustione, l'A. si attiene al Lavoisier e al Girtanner. Della luce, non differenziata dal calore, fa una materia, appellandosi alla resistenza che incontra e alle attrazioni che subisce; ma luce e calore (egli ripete con Lichtenberg) sono *finzioni*, e, nel determinare la legittimità non meno che i limiti di queste finzioni nella fisica, starebbe appunto il còmpito di una scienza filosofica della natura. Considera poi erroneamente l'aria, non come un miscuglio, ma come una combinazione chimica provocata dalla luce. Quanto all'elettricità, dice che, anche distinguendone due specie, occorre un terzo elemento, da cui sian poste in conflitto e che impedisca la loro unione: questo terzo elemento sarebbe lo stesso corpo. Il magnetismo differirebbe dall'elettricità solo nei limiti, non nelle leggi. Non si ha diritto di supporre una particolare forza magnetica, ovvero una o due materie magnetiche, se non a titolo di finzione scientifica, messa a base di esperimenti e di osservazioni. Da quanto si è detto par chiaro che la natura non uscirebbe dal suo stato d'inerzia, se non irrompessero delle attività viventi a dispiegare la sua unità e ad agitare la morta massa, opponendosi alle leggi dell'attrazione universale: come accade, per es., nella pianta, che tende ad allontanarsi dal suolo. Affinché sia possibile la varietà dei fenomeni, occorre che l'eterogeneo si contrapponga all' eterogeneo; ma affinchè nella varietà ci sia l'unità, occorre che i principii eterogenei sian legati tra loro , e questo ha luogo per mezzo dell'ossigeno, il quale è capace de' fenomeni più svariati : attrazioni e ripulsioni elettriche, fenomeni luminosi, combustione.

Nel secondo libro, ch'è più interessante del primo, lo Schelling si fonda sui *Principii metafisici della scienza della natura*, mostrando che le forze dell'attrazione e della ripulsione ci spiegano bensì la materia, ma comportano solo un uso apparente, perchè, essendo condizioni della possibilità di una materia, oltrepassano la sfera dell'esperienza: ond'è che Newton, dicendo che l'attrazione era *materiae vis insita*, commetteva l'errore di prestare alla materia una esistenza separata. Da ciò si vede anche l'insufficienza della fisica atomistica, rappresentata da Le Sage, il cui sistema parte da concetti astratti, che non si offrono in nessuna intuizione. La teoria corpuscolare è incapace di spiegare la comunicazione del movimento e la possibilità della materia, perchè questa comunicazione dipende dalle forze attrattiva e ripulsiva. Ma, contro l'opinione di Kant, che aveva escluso un movimento rettilineo dell'universo, giacchè ne seguirebbe il movimento assoluto, mostra che l'universo, come un tutto dinamico, racchiuda in sè il moto, senza esser mosso. L'essenziale è il collegamento delle due questioni: come possa la materia derivare dalle forze attrattiva e ripulsiva senza ridursi a zero, e come sia possibile un sistema di corpi che si conservi. Siamo così condotti a un'investigazione trascendentale del concetto di materia. Qui è il punto centrale di tutta l'opera. Schelling ha tentato una fusione d'idee kantiane e fichtiane. Le due forze, il cui prodotto è la materia, non sono altro in realtà che i fattori dell'intuizione esterna: l'attività illimitata od originaria, e quella opposta, che pone il limite e rende possibile un mondo obiettivo. Dove non c'è lotta, ma equilibrio, si ha il morto obietto. Dove le forze fisiche si sdoppiano, si forma a poco a poco la materia animata, che è un analogo dello spirito. Il conflitto originario delle attività opposte ha luogo nell'essere spirituale, con la cui presenza è dato come esistente un mondo. Le due forze fondamentali della materia poi ci danno: l'una, quella ripulsiva, lo spazio; l'altra, quella attrattiva, il tempo, che, in rapporto allo spazio, è uguale al punto. Ogni obietto dei sensi è, come tale, necessariamente materia, cioè uno spazio limitato e riempito dalle due forze. Ma la materia, se può dedursi generalmente dalle due condizioni suddette dell'in-

tuizione, ha pure delle determinazioni accidentali, che dipendono dal diverso modo della limitazione. La coesione, la forma, la diversità specifica della materia sono puramente accidentali e presuppongono un libero gioco delle due forze, le cause del quale sono conoscibili solo empiricamente.

Passiamo qui nel campo della chimica, o di quella che l'A. chiama *dinamica applicata*. Egli, pur riconoscendo che il principio della fisica dinamica è assai più ricco di quello atomistico e inoltre che gli elementi primari supposti dalla chimica non sono da concepire come permanenti e invariabili, perchè ogni qualità della materia si fonda unicamente su di un rapporto graduale delle due forze fondamentali, non crede possibile trattare il sentito concettualmente, dedurlo *a priori*, come la materialità in genere (di accordo in ciò pienamente col Kant); perchè il dato qualitativo si riduce ad un' affezione sensibile, prodotta da un certo grado di forza, dunque ad un puro *accidentale*. Ma se la chimica è una scienza empirica e, in questo senso, non si preoccupa di sapere se i corpi elementari siano modificazioni diverse di una sostanza comune; tocca alla filosofia decidere in suprema istanza che cosa nelle nostre conoscenze sia veramente obiettivo e che cosa invece pura sensazione (1).

Le *Idee*, com'ebbe a notare Haym, sono l' opera di un giovane, ch'è ancora occupato ad imparare, ma che non può rimanere passivo mentre impara. Non mancano audacie di pensiero ed acute ipotesi scientifiche; ma l' immaturità e la fretta (palesi anche nelle ineguaglianze dello stile) hanno impedito all'autore di ponderare meglio le sue vedute. Questo fu ben rilevato da un recensente (forse Kielmeyer) delle *Gelehrter Anzeigen* di Tubinga, il quale, pur ammirando la gran copia delle cognizioni e l'attitudine ad estenderle, notava che lo Schelling avrebbe dovuto aspettare ancora per rendere il suo lavoro più proficuo alla filosofia e alla scienza. Più favorevolmente giudicò più tardi un altro critico, il quale riconobbe che questo scritto operò nella stessa maniera che i *Problemata* di Aristotele nei secoli XVI e XVII, additando più d' un còmpito alla ricerca empirica (2). Uno studioso recente ha interpretato la tendenza generale del libro nel senso che l'autore uscisse dal terreno dell' idealismo e svolgesse, non già una schietta filosofia della natura,

ma una praxis gnoseologica delle scienze naturali, anzi un materialismo criticamente fondato (3). Schelling limiterebbe la sua considerazione al reale, non come immanente allo spirito, ma come un mondo sensibile, che sottostà alle categorie del tempo dello spazio del numero. Quest'osservazione ha del vero, ma va accolta con certe riserve; giacchè dallo Schelling non è accettata interamente la veduta classica della fisica (il meccanismo) nè si aderisce ai principii kantiani, ammettendosi a chiare note il concetto di una materia vivente, al quale il Kant si ribellava. Nè certamente le forze di attrazione e di ripulsione, come le intendeva lo Schelling, erano la stessa cosa di quello che erano per il Kant. Vi è poi una tendenza a conciliare le vedute opposte, dominanti allora nel campo della fisica, mediante la legge della polarità, per cui due opposti debbono unirsi in un terzo. Con l'aiuto di questa legge, notava già l'Erdmann, si tenta di amalgamare, con la teoria di Lavoisier, una modificazione della teoria flogistica, salvando il flogisto nella forma dell'idrogeno, sull'esempio di Cavendish e di Kirwan. Nella teoria della luce si affermano ugualmente il principio dell'emanazione e quello dell'ondulazione Nella teoria dell'elettricità si cerca un compromesso tra Franklin e Symmer; in quella del magnetismo, tra Aepinus ed Haüy. Vi è certo più d'una oscillazione tra l'empirismo e il razionalismo. Schelling respinge il concetto trascendente della materia come cosa in sè, il quale è pur un presupposto dell'indagine sperimentale; onde, a rigore, egli non potrebbe mai chiamarsi un positivista. E, d'altra parte, la costruzione della materia, dedotta dalle due attività (l'illimitata e la limitata) della coscienza, non spiega le qualità dei corpi, le quali non possono venir determinate in modo indipendente dall'esperienza. Ma, anche ammesso questo e anche riconosciuto il carattere simbolico di questa interpretazione, si dovrà confessare che, in quanto essa fa capo alle premesse fichtiane, è qualcosa che si stacca dall'indirizzo fenomenistico di Kant e ci trasporta in un campo nuovo, perchè rappresenterebbe (secondo l'autore) la conferma realistica dell'idealismo.

Lo Schopenhauer, in alcune sue note pubblicate postume, fa all'opera dello Schelling molti appunti. Incomincia col contestare la possibilità di una filosofia della natura, perchè,

dovendo essere «un determinato sistema dell'intera esperienza», verrebbe meno al concetto di filosofia, che in ogni tempo ha designato la scienza di ciò che non è esperienza. Chiama pazzo il capitolo sulla costruzione dell'elettricità, e ancor più quello generale sul processo dinamico. Nota che il concetto di forza non è di là da ogni coscienza, ma è una finzione che noi facciamo, secondo la categoria della causalità, con la speranza di procedere ancora avanti con a spiegazione. Contro la veduta dinamica, osserva: che le due forze di espansione e di attrazione, prese ciascuna per sè, non possono darci un riempimento dello spazio, ma in ogni corpo devono legarsi a vicenda: sicchè in tal caso non s'intende come la forza attrattiva debba essere ancora la causa della gravitazione e operare a distanza; che, se ogni qualità, secondo lo Schelling, non è altro che il diverso rapporto di quelle due forze, converrebbe ammettere che tutti i corpi di ugual peso specifico siano anche qualitativamente uguali; che infine, se, stando alla sua teoria, il processo chimico ha luogo, non già tra i corpi, ma tra le forze che li condizionano, sarà anche vero che per le forze non si potrà parlare nè di movimento nè di superficie nè di riempimento dello spazio, perchè queste determinazioni sono unicamente il risultato del conflitto di esse forze, e così il processo chimico verrà sottratto alle leggi dello spazio: il che sembra allo Schopenhauer una soluzione del problema di Kant (ma senza il rifugio delle cose in sè), come il processo chimico sia una perfetta divisione all'infinito (cfr. **Schopenhauer**, *handschrifl. Nachlass*, herausgegeb. von Grisebach, III Bd.). Dall'esposizione che seguirà, vedremo che alcune di queste obiezioni si presentarono spontanee alla stessa mente dello Schelling, il quale, via via che andò maturando il suo pensiero, modificò in parte le sue vedute, o le ragionò criticamente con maggiore larghezza.

III.

Lo scritto *Dell'anima del mondo* (1798) compie ed allarga le *Idee*. Schelling ripiglia un vecchio concetto poetico-filosofico, enunciato specialmente da Platone e dagli Stoici, il primo dei quali faceva dell'anima cosmica un es-

sere speciale creato da Dio, mentre i secondi la consideravano come parte del divino. Anche il Maimon, tra i moderni, era tornato allo stesso concetto, come ad un'ipotesi richiesta dalla scienza della natura per chiarire, mediante un unico principio, le formazioni inorganiche ed organiche, la vita animale e la razionale. Secondo l'A., il meccanismo e l'organizzazione non si escludono, ma piuttosto rientrano l'uno nell'altra e s'integrano a vicenda, come il negativo e il positivo. Ciò che porta ad ammettere un solo principio organizzatore, corrispondente all'anima cosmica degli antichi, è l'esigenza unitaria. Ora, considerando i fenomeni principali della natura, l'A. sempre fedele ai principii fichtiani, vede riflessa empiricamente la legge trascendentale dello spirito: dalla duplicità, l'armonia. Di questo universale dualismo, che implica sempre un fattore negativo e uno positivo, la prima rivelazione è la luce; la seconda, l'elettricità; la terza e originaria, quella polarità che tipicamente si manifesta nel magnetismo.

Nella seconda parte dello scritto, l'A. compie davvero il disegno delle *Idee*, occupandosi dell'organismo. Egli incomincia col fissare il concetto della vita. Si è sostenuto da alcuni che la vita vegetale e quella animale siano processi chimici: l'uno, di disossidazione (o flogisticante), l'altro di ossidazione; perchè la pianta espira, l'animale aspira l' ossigeno; l'una ritrae la vita da un'influenza estranea, l'altro l'ha in se stesso. Ma il vero è che, se si può benissimo far uso delle analogie chimiche per ispiegare i processi vitali, sarebbe più naturale chiamare alcuni processi chimici processi incompleti di organizzazione. Difatti, se il principio della vita fosse fuori della materia vivente, il corpo dell'animale dovrebbe considerarsi come assolutamente passivo, il che non ha senso. Dunque il fondamento della vita è contenuto in condizioni opposte, l'una delle quali (positiva) è da cercare fuori dell'individuo vivente, l'altra (negativa) nell'individuo stesso. L'A. si associa alle vedute di Haller, che ebbe il merito di rigettare la spiegazione meccanica della vita; mentre prova l'insufficienza del fondo di eccitabilità e dei poteri eccitanti (aria, calore, ecc.), escogitati da Brown. Il processo vitale ha come sua condizione negativa l' antagonismo permante di due principii, la di-

struzione e la ricostituzione continua dell' equilibrio dinamico; nell'animale, per es., la materia introdotta con la nutrizione dev'esser decomposta, perchè siano ritenuti solo quegli elementi azotati che si legano meglio coll'ossigeno. La nutrizione e l'ingestione di morta massa rappresentano un cieco effetto naturale, una conseguenza inevitabile di leggi necessarie; ma, poichè la massa è costretta ad includersi, assumendo una determinata forma e figura, è evidente che questo fatto debba apparire al giudizio umano come qualcosa di finale.

Ogni organismo è un tutto, che ha la propria unità in se stesso: come tutto ideale, è la causa di tutte le sue parti; come tutto reale, la causa di se stesso. Ogni essere, che abbia impronta d'individualità, unificando in sè il concetto e il fenomeno, è insieme causa ed effetto di se stesso, come già fu riconosciuto dal Kant nella *Critica del giudizio* Questa legge dell'individuazione è provata anche dall' auto-rigenerazione dell'organo e dalla forza di resistenza dell'organismo. Così giungiamo alla vera soluzione del problema, che sta nella conciliazione del vitalismo col meccanismo, o, in altre parole, nell' affermare che la natura operi liberamente nella sua cieca regolarità e, viceversa, regolarmente nella sua piena libertà; e, siccome a rappresentare tale unificazione ci soccorre il concetto di *tendenza*, possiamo dire col Blumenbach che nella natura organica agisca un'originaria tendenza formativa, in forza della quale essa viene ad assumere, a conservare e a riprodurre una struttura determinata. Ma il concetto di tendenza, se esprime l'unione di libertà e di regolarità, non la spiega, anzi postula una causa superiore dell'organizzazione, che va cercata fuori di essa; dunque un principio esterno, che, non subordinato al processo chimico, fa sentire perennemente la sua azione sulla materia animale. Si può dire che in tutto il mondo organico si manifesti un graduale processo d'individuazione. Per es., la pianta, con un'alterna vicenda di espansione e di contrazione, passa per vari gradi di sviluppo, il più alto dei quali è la formazione del frutto. La separazione dei sessi è l'ultimo passo verso l'individuazione; ma, dopochè i principii della vita nei singoli esseri sono stati individualizzati fino all'opposizione, la natura si affretta a ristabilire l'omo-

geneità, con l'unione sessuale. Qui Schelling espone una teoria molto affine a quella propugnata da Goethe nella *Metamorfosi delle piante*.

Si è già detto che dev'esserci un principio positivo della vita. Questa consiste in un circolo, in una successione di processi che rientrano di continuo in se stessi; cosicchè sembra impossibile indicare quale processo svegli la vita, quale venga prima e quale poi. Dunque non resta di meglio che affermare una determinazione reciproca dei processi opposti, o, in altre parole: quanto minore è in un organo la capacità per il principio positivo, tanto minore è quella per il negativo, e inversamente. All'irritabilità, ch'è quasi il centro delle forze organiche, si contrappone la sensibilità, la cui sfera è determinata dalla sfera della prima; irritabilità e sensibilità si riuniscono nel concetto d'istinto. L'animale vede e ode solo per mezzo del suo istinto. Parimenti l'uomo vede e ode solo per mezzo di un istinto superiore, che, quando si dirige al grande e al bello, chiamasi « genio »: ogni conoscere è, in generale, un negativo di un (presupposto) positivo, e infatti l'uomo conosce solo ciò che egli ha tendenza a conoscere. Ma la serie delle funzioni organiche ci spinge ad ammettere la necessità di un principio naturale, che sia la causa positiva della vita. Questo principio non può essere una forza, perchè la forza è qualcosa di morto, e l'essenza della vita consiste in un libero gioco di forze; dunque è da scartare la spiegazione fisico-chimica. D'altra parte, se esso non s'identifica con una speciale forza conosciuta dalle scienze naturali, non si può neanche cercare fuori della natura. Dunque si ha da rintracciare in un Medium, che unifichi tutte le forze della natura. Un siffatto principio incognito, che mantiene la continuità universale delle cause che operano sui nostri sensi, congetturato già dalla filosofia più antica e salutato come l'anima comune della natura, sarebbe tutt'uno con l'*etere* formativo (4).

Paragonando lo scritto dianzi esposto alle *Idee,* troviamo alcune divergenze e variazioni, di cui giova tener conto. Prima di tutto, lo Schelling baratta le designazioni kantiane con quelle più generiche di un principio « positivo » e di un principio « negativo » della materia. Il fattore positivo

o espansivo è designato come l'*Assolutamente-Uno* (etere), di fronte al quale sta una grande pluralità di principii negativi o contrattivi, che trasforma il sostrato indeterminato in una materia determinata. Di contro a questo problema dell'essere sta quello dell' accadere, giacchè per la prima volta in questo scritto i due fattori sono concepiti, non solo come costitutivi dell' essere, ma anche dell'accadere. Ogni processo naturale risulta da azione e da reazione, da una forza viva e da un'altra morta, localizzate fantasticamente l'una nel sole e l'altra nella terra. La conciliazione tra le due vedute, statica e dinamica, si ha nel fatto che l'Assolutamente-Uno dev'esser pensato come origine del movimento e della vita, i molti come principii anticinetici e di arresto. L'etere poi, questo demiurgico datore di forza, sebbene ammesso induttivamente, ha una colorazione idealistica molto maggiore di quella del rigido e spinozistico Uno del 1795, perchè in fondo è l'attività che scaturisce liberamente da se stessa. (5) Rodolfo Haym trova che, nel secondo scritto naturalistico dello Schelling, la deduzione fatta, conforme ai principii fichtiani, nel primo, è abbandonata, e che l'autore, svolgendo l'ipotesi dell'universale organismo, parla da cultore dell' alta fisica, non da filosofo naturale. (6) Il vero è che egli intendeva conciliare Fichte e Leibniz, attraverso Kant e la scienza; ma che nelle *Idee*, pur avendo enunciata l'intuizione leibniziana del mondo come di un tutto vivente, non aveva potuto darle quello svolgimento, che le ha dato nell'altro scritto. Lì aveva detto che la natura è lo spirito visibile, qui ne tenta una dimostrazione compiuta, cadendo—non occorre dirlo—in gravi errori scientifici. Bisogna poi riconoscere che qui, meno che in altre opere, egli s'allontana dal procedimento induttivo per costringere i fatti empirici a simboleggiare la sua costruzione concettuale. La stessa ipotesi dell'anima del mondo, sebbene porti una designazione *metaforica*, non ha nulla di stravagante; e anche il Kant, seguito dagli scienziati più recenti, si fonda espressamente, nella sua opera postuma, sull'esistenza dell'etere, materia imponderabile e inesauribile, principio del movimento.

IV.

Nel *Primo schizzo di un sistema di filosofia della natura* (1799), Schelling ci offre delle sue idee un'esposizione che, quantunque imperfetta, vuol essere più completa ed organica delle precedenti. Il suo punto di partenza è quello stesso de' suoi primi lavori filosofici, il concetto fichtiano di attività. La natura è da concepirsi, non come una cosa, ma come un essere incondizionato, che non si presenta intero in alcun prodotto finito. Onde l'energica asserzione che filosofar sulla natura significa *crear la natura*, strapparla al morto meccanismo e porla nel suo libero divenire. Ora, se l'assoluta attività non è rappresentabile mediante un prodotto finito, e se l'infinito non può essere intuito esternamente, ma solo per mezzo di un processo non mai compiuto, ne segue che, affinchè da un'attività produttiva infinita nascano delle determinazioni reali, bisogna che quest'attività abbia via via dei punti d'arresto: onde un altro principio, che la natura non esista mai come prodotto conclusivo. E il còmpito della filosofia naturale sta nel chiarire quella permanenza di qualità, che rende possibili i vari punti d'arresto e fissa i prodotti singoli della serie infinita. Qui Schelling ripiglia vigorosamente la critica dell'atomismo meccanico, opponendo con Leibniz quella ch'egli chiama *atomistica dinamica*. Ciò ch'è principio di ogni esistenza reale e di ogni riempimento dello spazio non può esso medesimo concepirsi come esistente nello spazio Per chiarire dunque le qualità originarie, bisogna pensare, non già a particelle materiali, ma a delle attività semplici, chiuse in se stesse, quasi atomi dinamici, o monadi naturali. E conviene aggiungere che il far consistere ogni diversità della materia unicamente in un diverso rapporto delle forze attrattiva e ripulsiva non può farci intendere i vari fatti che accadono nell'universo: ond'è che tale costruzione rappresenta « un vero piombo per la scienza della natura ». Si vede che l'A., pur continuando ad affermarsi dinamista, non trova più sufficiente la costruzione kantiana, già accolta nelle *Idee*. Ogni qualità—egli segue—è un'azione di determinato grado (l'irreduttibile chimicamente e meccanicamen-

te), per la quale non v'è altra misura che il suo prodotto; onde è vano ogni tentativo di determinare con formule matematiche il grado dell'azione. Ogni azione ha una tendenza originaria a riempire lo spazio e a riempirlo secondo una determinata figura: ora, se le azioni, limitandosi reciprocamente, impediscono alla materia di assumere una certa forma, si avrà uno stato assolutamente fluido, e cioè l'etere; se invece l'individualità di ogni singola azione resiste, si avrà la serie dei prodotti naturali, che stanno fra i due estremi: l'assolutamente fluido e l'assolutamente solido: per conseguenza vi è nella natura una continua lotta tra la forma e l'amorfo. Tutta la natura dev' essere immaginata come un prodotto in continuo divenire, come una vita universale, il cui scopo non è l'individuo, ma la specie, come dimostra la separazione in sessi differenti. Il motivo, per cui ogni organizzazione riproduce se stessa all'infinito, va ricercato nell'originaria limitazione della sua tendenza formativa, non già per avventura in germi preformati. Ogni formazione accade per epigenesi. Schelling respinge l'ipotesi dell'evoluzione genealogica espressa da alcuni naturalisti, o, in altre parole, l'origine di tutte le organizzazioni per successiva e graduale discendenza l'una dall'altra: perchè, in tal caso, non potendo la produzione essere arrestata in diversi gradi senza scindersi ad un tempo in sessi opposti, verrebbe ad essere interrotta ogni formazione ulteriore. Quell'ipotesi fraintende, a suo giudizio, un'idea razionale, e cioè che tutte le organizzazioni debbano complessivamente equivalere ad un unico prodotto: il che non pare concepibile se non ammettendo che la natura abbia tenuto innanzi agli occhi un solo ideale, di cui esse costituirebbero altrettante deviazioni. Fornire la prova di ciò sarebbe còmpito dell'anatomia e fisiologia comparata.

Il problema, che ora si presenta, è la deduzione *a priori* di una serie dinamica di gradi in natura, ossia il mostrare come le varie individualità possano affermare la loro permanenza. Prima di tutto, lo Schelling considera il fatto della vita in generale, e mostra, precorrendo gli evoluzionisti moderni, come soltanto la simultanea azione di recettività e attività, ovvero una relazione tra l'organismo e gli agenti esterni, valga a spiegarci la vita. Indi passa a studiare la

natura inorganica e l'organica, le quali, secondo lui, debbono avere una comune origine fisica e venir dedotte l'una in opposizione all'altra, l'una come condizione negativa dell'altra.

La natura inorganica è semplice massa. L'influenza di una massa sull'altra, o il loro mutuo rapporto spaziale, si può spiegare in due modi: o con la teoria meccanica di Le Sage, secondo cui le masse vengono spinte l'una contro l'altra da un impulso esterno; o con quella di Newton e di Kant, che ammette un principio immateriale della gravitazione. Alla prima, l'A. obietta che lo spiegare la gravitazione coll'urto degli atomi è inconcepibile, sia perchè si va incontro ad una petizion di principio, sia perchè l'elemento materiale, assunto a causa della gravitazione, dovrebb' essere insieme grave e non grave. Alla seconda poi osserva che la forza di attrazione, essendo quella che nella costruzione di ogni materia finita reagisce alla forza repulsiva, non potrebbe nello stesso tempo operare all' infinito. «Ciò che Kant chiama forza attrattiva e che noi chiamiamo forza di gravità, è una forza tutta *intransitiva*, una forza che si connette solo alla costruzione dei singoli prodotti e si esaurisce in essa. All'incontro, la forza di gravità è una forza *transitiva*, cioè una forza, colla quale il prodotto deve esercitare un'azione *fuori* di se stesso». Ma c'è posto per una terza ipotesi che si potrebbe chiamare *genetica*. Le masse B e C di un sistema semplice si comportano come fattori relativamente opposti e gravitano verso una terza massa A, che è la loro *sintesi* comune. Per esempio, la gravitazione della terra verso il sole sarebbe condizionata dalla natura specifica di ambedue le masse Ma, come si comportano tutte le parti della terra fra loro in relazione al sole, così alla lor volta dovranno comportarsi le parti della terra e del sole tra loro in rapporto ad un terzo elemento superiore; o, in altri termini, anche le parti della terra e del sole alla lor volta dovranno appartenere ad una sfera comune di *attività*, e così all'infinito. L'essenziale di questa teoria è che l'attrazione, vale non più come solo fenomeno matematico, ma come fenomeno *fisico:* la massa centrale, rispetto alle due masse subordinate, spiega una potenza organizzatrice.

Si tratta ora d'indagare storicamente l'origine della gra-

vità, studiando la cosmogonia. L'ipotesi meccanica di Kant, secondo la quale si viene a supporre l'universo come in certa misura preformato, non sembra all' A. più soddisfacente di quella epicurea del *clinamen* degli atomi, perchè non offre spiegazione adeguata nè dell'inizio del moto centrifugo, nè della regolarità del medesimo, ossia che tutti i pianeti abbiano presa un'unica direzione. A questa ipotesi ne contrappone egli un'altra, *organica*, la quale spiegherebbe la formazione del cosmo mediante espansione e contrazione. Si potrebbe supporre che l'impulso alla formazione dei corpi celesti avesse luogo per mezzo di una contrazione esercitantesi da un sol punto su tutta la materia diffusa in uno spazio infinito, e che poi entrasse in campo un'azione opposta, per cui quel punto fece esplodere varie masse dalla sua sfera formativa. Tra la massa originaria e le masse esplose dovette manifestarsi un' affinità comune, perchè altrimenti la contrazione in un sol punto sarebbe stata impossibile; ma la massa originaria formò subito una sfera d' affinità più stretta. Supponendo tre masse originarie, di cui la prima sia la somma delle altre due, in modo che sia possibile un'equilibrio e una reciprocità d'azione, da queste tre masse, per via di un'organizzazione procedente all'infinito, e cioè di una continuata esplosione, si dedurrebbe l'origine di tutto il sistema del cosmo. Supponendo poi un precipitare di ogni sistema nel suo centro, è chiaro che ogni sistema dovrà, secondo la stessa legge con cui si è organizzato nella sua prima formazione, risorgere quasi ringiovanito dalle sue ruine; e così avremo dedotto, insieme con l'eterna metamorfosi che pervade tutto l'universo, quel costante *ritorno della natura in se stessa*, che ne costituisce il carattere peculiare.

Dalla gravitazione è naturale il passaggio all' azione chimica, la quale non è altro che un fenomeno d' *intussuscezione*, dovuto alla tendenza prodotta in tutte le parti della terra dall' influsso del sole. Alla gravità si aggiunge qui un'azione speciale, quella dell'ossigeno, ch'è un prodotto del sole.

Il fenomeno dell'azione chimica del sole sulla terra è la luce, la cui azione deve stare in intima colleganza con l'azione della gravità, esercitata dai corpi centrali. Il prin-

cipio dell'elettricità poi, enunciato empiricamente, dice che ogni differenza qualitativa dei corpi si può esprimere per mezzo delle elettricità opposte, che ricevono nel loro conflitto. Ma la differenza delle elettricità sarà determinata dalla loro opposta relazione con l'ossigeno. Il processo elettrico, quanto al suo principio, non differisce da quello della combustione. Esso incomincia col conflitto di due corpi A e B, che si toccano o strofinano, e che entrambi in sè son negativi, salvochè A, come rappresentante dell'ossigeno, durante il conflitto acquista carattere positivo. L'ossigeno è dunque condizione del processo elettrico, perchè l'elettricità è possibile solo a condizione del separarsi di sfere opposte d'affinità, e l'ossigeno è appunto il separatore. D'altra parte, esso è condizione anche del processo di combustione, perchè questo presuppone un transito, e quindi una separazione. Come il determinante del processo elettrico è l'ossigeno, così quello del processo di combustione è la luce; dunque l'ossigeno è solo il rappresentante di un principio superiore. Il processo di combustione ci trasporta ad una eterogeneità che retrocede all'infinito: perchè quale sarà lo assolutamente incombustibile? Il venir fuori dell'eterogeneo dall'omogeneo e viceversa è evidente nel fenomeno originario del magnetismo. La causa del magnetismo universale è anche la causa dell'universale eterogeneità nell'omogeneità e viceversa. La conclusione di quanto si è venuti dicendo finora è che la natura ne' suoi prodotti originarii è organica, ma che le cause dell'eccitabilità, essenziale all'organismo, vanno ricercate nel mondo inorganico.

Passando ora alla natura organica, troviamo in essa una continuità e corrispondenza perfetta con la natura organica. Il processo consiste anche qui in un'alternativa continua di omogeneità ed eterogeneità, di duplicità e indifferenza. La prima delle funzioni organiche (le quali si deducono dal concetto di eccitabilità) è la *sensibilità*, che dall'A. è chiamata « recettività originaria », essendo la capacità veramente passiva di ricever degli stimoli, e insieme la fonte della vita. La sensibilità esiste prima che siasi formato il suo organo, prima del cervello e dei nervi. Essa è un fenomeno *tutto fisico*, la causa del quale va cercata nelle ultime condizioni della natura stessa, che è duplicità

nell'identità; onde, in questo senso, la filosofia naturale si rivela come uno *spinozismo della fisica*. La seconda funzione è l'*irritabilità*, o attività motrice. Se la sensazione non significa altro che alterazione dello stato omogeneo dell'organismo (cfr. la polarità di caldo e freddo, ecc.), all'incontro una perenne ricostituzione dell'equilibrio ha luogo per mezzo degli organi irritabili (nervi e muscoli), i quali formano una catena galvanica, sicchè all'organismo è impedito di ridursi al punto d'indifferenza. Schelling tesoreggia qui le vedute del Ritter, autore della *Prova che un incessante galvanismo accompagni il processo della vita nel regno animale* (1798). Come la sensibilità passa nell'irritabilità, così questa deve passare immediatamente in un'altra attività, che è la *tendenza produttiva*. Le manifestazioni di questa tendenza sono tre principalmente. In primo luogo, il continuo riaccendersi del processo vitale per mezzo della nutrizione e dell'assimilazione. In secondo luogo, l'istinto che si rivela nei prodotti artistici degli animali e che non è nè un analogo nè un grado della ragione, ma l'effetto di una cieca necessità di natura. In terzo luogo c'è l'impulso alla generazione, che serve al perpetuarsi del circolo della vita. Risulta dalle cose esposte che anche nella natura organica c'è una serie dinamica di gradi. Le funzioni dell'organismo, pur essendo espressioni di un'unica forza, si oppongono tra loro, manifestandosi nell'individuo, e sono collegate, come osservò Kielmeyer, da speciali rapporti. In proporzione all'aumento della sensibilità, decresce l'irritabilità, e viceversa: così nel cervello e nel sistema nervoso l'irritabilità è soffocata dal predominio della sensibilità, mentre nel cuore e nelle arterie accade l'opposto; in certe malattie, o nel sonno, si accentua l'una o l'altra funzione; parimenti la forza produttiva risalta lì dove è già estinta o vicina ad estinguersi l'irritabilità, come nei zoofiti e nelle piante.

Vi è poi una corrispondenza tra il dinamismo della natura organica e quello dell'inorganica. La luce, causa ultima del processo chimico, è il grado corrispondente all'impulso produttivo; l'elettricità corrisponde all'irritabilità; infine alla sensibilità fa riscontro il magnetismo generale. Ma qual è, in ultima analisi, la sorgente dell'attività? Essa non

è concepibile obiettivamente. Bisogna ammettere una causa identica, da cui è animata la natura organica e inorganica. La stessa causa, che ha lanciato nella natura la prima scintilla dell'eterogeneità, ha lanciato in essa il primo germe della vita. L'organizzazione dell'universo presuppone un'evoluzione da un unico prodotto originario, uno scindersi di questo in prodotti sempre nuovi; la dualità deve risalire a un'identità originaria, che sarà un'assoluta involuzione, un infinito dinamicamente considerato. (7)

Se volgiamo uno sguardo complessivo all'opera esaminata, non dureremo fatica a ravvisare un notevole progresso di fronte agli scritti anteriori. La spiritualizzazione metafisica della natura, accennata già nelle *Idee*, si compie qui mediante il concetto dell'organismo universale. Sempre più distaccandosi dal formalismo kantiano ed aspirando ad una filosofia ricca di contenuto, lo Schelling eredita da Jacobi il nocciolo sostanziale del concetto vitalistico, ritornante ad Aristotele e a Leibniz; ond'è che assume la forma organica alla dignità dell'universale concreto. Non il conoscere dunque prescrive le leggi all'essere, ma questo a quello (8). Si riguadagna il concetto dell'entelechia; si riafferma il con cetto della finalità intrinseca (non meramente subiettiva) della natura, senza negare i diritti della causalità e del meccanismo; si rannoda l' unità e la razionalità dei fenomeni ad un principio metempirico, che non è più l'etere, imponderabile ma pur sempre materiale, bensì l'inesauribile attività produttiva. La legge dell' identità nella differenza, per cui l'originaria duplicità si svolge in triplicità, è accentuata particolarmente dallo Schelling, e in maniera diversa che dal Baader, il quale, nello scritto *Sul quadrato pitagorico in natura*, aveva sostenuto che, oltre l'unità dei poli opposti, si dovesse ammettere una più alta forza, l' aria celeste, o l'influsso di Dio sul mondo. Un nuovo concetto poi, che egli pone in rilievo, è quello dell'evoluzione, intesa per altro in un senso teleologico e ideale, non già nel senso genealogico e materiale del Darwin. Questo dispiegamento ideale delle forme affini si porge alla sua mente in un aspetto non dissimile da quello in cui la dottrina della metamorfosi fu intuita dal Goethe. Ancora: il parallelismo tra i gradi della natura inorganica e quelli dell'organica è sta-

bilito la per prima volta dall'A., ma sulla base di analogie fantastiche e arbitrarie. Considerando poi l'indirizzo generale seguito in questa opera, si nota una tal quale incertezza tra due posizioni non bene amalgamate tra loro: non si sa se prevalga un empirismo ordinato secondo alcune idee centrali, o una vera e propria costruzione per concetti. Mentre le esigenze del metodo ci farebbero aspettare un assoluto panlogismo, perdurano ancora indomate alcune tendenze irrazionalistiche, le quali minacciano la traduzione completa del concettuale nella realtà del tempo e dello spazio. (9) L'A. infatti ricollega bensì il suo punto di partenza a quello di Fichte, mostrando come l'attività infinita non possa convertirsi in reale senz'arrestarsi in vari punti e fissarsi in vari prodotti; ma si astiene dal dedurre le qualità permanenti e semplici, anzi dichiara che gli atomi dinamici sono matematicamente indeducibili e che il processo chimico non è pensabile meccanicamente. Pure non è men vero che,se dapprincipio par che egli ritorni all'aristotelismo delle qualità oscure, più tardi si affatica a risolvere questo substrato d'irreducibilità in una costruzione dinamica e bio genetica, sistematizzata dalla produttività super-organica dell'Uno. Solo fino a un certo punto dunque l'A. aveva il diritto di chiamare il suo sistema « uno spinozismo della fisica », alludendo all'identità originaria, da cui deriva l'organizzazione dell'universo; giacchè nel fondo della costruzione persiste un pluralismo, che vieta di concepire in maniera coerente e compiuta il trapasso dall'Uno ai Molti.

V.

Uno scritto della più alta importanza per comprender bene le vedute generali di Schelling sulla filosofia della natura è l'*Introduzione allo schizzo di un sistema della filosofia naturale, o sul concetto della fisica speculativa* (1799). Il mondo della natura e il mondo dello spirito sono qui considerati come antitetici nell'apparenza, ma identici nella sostanza, perchè prodotti entrambi di un'unica intelligenza, la quale crea in doppia guisa: o ciecamente e inconsciamente, o liberamente e con coscienza; inconsciamente nell'intuizione universale (natura), con coscienza nella produ-

zione del mondo ideale. Tocca alla filosofia sopprimer questa antitesi come illusoria e dimostrare l'identità, *immediatamente* nelle produzioni del genio, *medialmente* nei prodotti della natura. È il punto di vista, su cui l'A imperniera tra poco il *Sistema dell'idealismo trascendentale.* Ora qual è il còmpito di una filosofia della natura? Questa scienza deve escludere ogni forma idealistica di spiegazione, deve spiegare tutto per via di forze naturali, deve far sì che l'ideale scaturisca dal reale (non essendo altro la natura che l'organismo visibile del nostro intelletto), dev'essere insomma una scienza *realistica*; uguale in fondo ai sistemi dei fisici antichi e alla fisica meccanica di Le Sage, ma con questa differenza: che, mentre la filosofia naturale, o fisica speculativa, si occupa delle cause originarie del movimento, dunque di fenomeni dinamici, all'incontro la fisica empirica tratta de' movimenti derivati, e solo meccanicamente degli originari. Ma, per intender bene la cosa, bisogna premettere che non si dà conoscenza vera se non di quegli obietti, per i quali è dato risalire ai principii che li rendono possibili: perchè, senza di ciò, la mia conoscenza dell'obbietto, p. es. di una macchina, è soltanto un *vedere*, cioè un esser persuasi della sua esistenza, mentre l'inventore della macchina la conosce perfettamente, perchè essa ha preesistito nel suo cervello, prima ch' egli ne desse una rappresentazione reale. Per mezzo dell'esperimento, noi costringiamo la natura a rispondere a una nostra domanda, in cui si cela un giudizio *a priori*: l'esperimento è profezia. Ma l'esperimento non è una pura conoscenza *a priori*, non esce mai dalla sfera delle forze naturali, di cui si serve come di un mezzo, non ci dà la maniera di dedurre tutti i fenomeni da un'unica, assoluta e necessaria legge. Si esige dunque una scienza della natura *a priori*. Con ciò tuttavia non s'intende dire che si debba far a meno dell'esperienza. Noi non sappiamo nulla senza l'esperienza, e in tal senso tutto il nostro sapere consiste di proposizioni empiriche: queste diventano *a priori* quando sono consapute come necessarie; giacchè la differenza tra proposizioni *a priori* e *a posteriori* non è una differenza inerente in modo originario alle proposizioni stesse; ma nasce *dalla considerazione del nostro sapere e dal modo* come sappiamo queste proposizioni. Ora,

se non vi è caso in natura, dev' esser possibile conoscere come necessario ogni fenomeno naturale primitivo. L'organizzazione del tutto deve preesistere alle parti. Si conclude pertanto, *non già che noi conosciamo la natura a priori*, ma che essa *è a priori* (ossia che ogni singolo in essa è predeterminato dal tutto) e che dev' esser possibile conoscerla *come* qualcosa che *è a priori*. Una tale scienza va, non all'ipotetico, ma all'evidente e al certo. Ora ogni fenomeno dipende senza dubbio dalle supreme condizioni della natura; ma gli anelli intermedi possono restarci ignoti, e lo scoprirli è opera della ricerca sperimentale. La fisica speculativa non ha altro da fare che additar la mancanza di questi anelli; e da ciò si vede che la nostra scienza ha davanti a sè un còmpito illimitato. Niente ha arrestato di più questo progresso che le affermazioni arbitrarie. La fisica speculativa invece (l'anima del vero esperimento) è stata fin da tempo antico la madre di tutte le grandi scoperte.

Il nostro punto di partenza dev' essere il dualismo tra scienza ed empiria, dualismo che si potrebbe paragonare a quello tra l'anima e il corpo. Ora un siffatto dualismo si fonda su ciò, che l'empiria considera il suo obietto nell'*essere*, come qualcosa di compiuto e di effettuato; mentre la scienza lo considera nel *divenire* e come alcunchè da effettuarsi. Poichè la scienza non può movere da nulla, che sia prodotto, o cosa, occorre ch'essa mova dall'incondizionato, dall'*essere in sé*, dall'attività produttiva pensata nella sua illimitatezza. La natura dunque, o l'insieme degli obietti, si può considerare sotto due forme: come *prodotto*, od *obietto*, e allora va studiata empiricamente; come *produttività*, o *subietto*, e va studiata speculativamente. Da una parte si ha la *natura naturata*, dall'altra la *natura naturans*. Ora l'assoluta produttività, o l'infinità ideale, deve apparire empiricamente come un infinito divenire. La serie originariamente infinita è quella in cui si evolve la nostra infinità intellettuale: è il *tempo*. L'attività, che mantiene questa serie, è quella stessa, che mantiene la nostra coscienza: ma la coscienza è continua; dunque il tempo, come evoluzione di quell'attività, non può esser prodotto per composizione. E poichè tutte le altre serie infinite si riducono ad imita-

zioni della serie originariamente infinita, del tempo, ne segue che nessuna serie infinita può essere altrimenti che continua. Ma la continuità dell'evoluzione originaria viene ad essere spezzata ed arrestata dalla riflessione: il bisogno di riflettere sul nostro agire è il segreto artificio, per cui la nostra esistenza acquista il carattere della *durata*. Di qui nasce un' antitesi in forza di cui la serie infinita è continua per l' intuizione produttiva, ma interrotta e composta per la riflessione. Su questa contradizione si fondano quei sofismi, coi quali si impugna la possibilità del movimento. Per l' intuizione, ad es., l' azione della forza di gravità accade con perfetta continuità; per la riflessione invece, a riprese e a scosse. Perciò tutte le leggi escogitate dalla meccanica hanno un valore simbolico, son vere soltanto per la riflessione: così gli atomi di tempo, in cui opera la forza di gravità; la legge, che il momento della sollecitazione è infinitamente piccolo, perchè altrimenti in un tempo finito si produrrebbe una velocità infinita, ecc. Quest'antitesi tra intuizione e riflessione serve a dedurre il principio generale della continuità del produttivo in tutta la natura: per es., la legge, che in natura non vi sono salti, ma vi è una continuità di forme, si limita alla produttività originaria, mentre, dal punto di vista della riflessione, tutto è separato e discontinuo. Onde hanno ragione tanto coloro che affermano la continuità, poniamo, delle formazioni organiche, quanto coloro che la negano: gli uni, i dinamisti, giudicano secondo l'intuizione; gli altri, gli atomisti, secondo la riflessione.

Il processo evolutivo della natura, per divenire obietto dell' intuizione, deve accadere con celerità finita: di qui la necessità d' impedimenti, che fin dal principio tolgano la produttività dallo stato puro e la rendano determinata. Si distinguono due specie di produzione: quella alla *prima potenza*, che ha luogo nella natura inorganica, e quella alla *seconda potenza* o della natura organica, la costruzione della quale è il simbolo della costruzione originaria di ogni prodotto, giacchè presenta tre gradi; la limitazione della produttività, lo scambio di contrazione e di espansione, il cessare di questo scambio e il suo ricostituirsi, in modo che il prodotto rimanga indefinitamente produttivo. Siffatte pro-

posizioni, generalizzate, ci danno i principii di una teoria generale della natura, da cui risulta un parallelismo tra la organizzazione dell' individuo e quella dell'universo. L'identità è distrutta dall'opposizione l'opposizione, da un conato verso l' indifferenza; ma questo terzo stadio, a sua volta, è condizione del perdurare della dualità: onde nascono prodotti sempre nuovi, che sono dei punti d'indifferenza relativi e che non menano giammai alla sintesi assoluta. (10)

Parecchie verità racchiude certamente questo scritto. Qui l'*a priori* non equivale ad un aperto disconoscimento dell'esperienza, ma è una legittimazione razionale dell'esperienza, un elemento ideale e necessario che sboccia dai fenomeni particolari. Ma il pensiero di Schelling da alcuni non fu capito, e si credette che la filosofia naturale fosse obbligata *a priori* a costruire l'esistenza di questo o di quel contingente. Onde ben a proposito lo Spaventa osservava: « Krug pretendeva a un di presso questo da Schelling. Schelling diceva: io devo costruire a priori la Natura; e Krug: costruitemi la penna, *questa* penna colla quale io scrivo. Schelling volea dire: la Natura, la *vera* Natura, la *idea* della Natura (la natura, diremmo noi, quale è nella mente di Dio) è un a priori, e appunto perchè è a priori, si può costruire a priori. Il che non vuol dire di certo che si deve chiuder gli occhi e gli orecchi, e far tacere gli altri sensi, cioè far astrazione da ogni esperienza ». (11) Aggiungiamo ancora che Schelling aveva chiarissima coscienza dell'enorme còmpito, che egli proponeva alla filosofia naturale, non essendo tutti scoperti dall'esperienza gli anelli intermedi, che occorrerebbero a formare la catena deduttiva. E non va taciuto d'altra parte che egli stesso errò nell'applicazione de' suoi principii, facendo una costruzione frettolosa e arbitraria.

Quanto alla posizione generale, che assume nell'*Introduzione* il pensiero schellinghiano, è da notare una maggiore accentuazione in senso panlogistico. Si parla di *categorie* della fisica, il processo dinamico è dialettizzato, la scienza è inalzata al grado d'intender la logica della natura e il suo rigoroso determinismo. L' errore tuttavia sta nel porre da netto distacco tra il realismo della filosofia naturale e l' idealismo, tra una scienza dell'essere e una scienza del co-

noscere; quasichè le premesse, da cui parte l'A. nel risalire dal prodotto alla produttività, non si fondino sulla filosofia trascendentale e non si dipartano dall' esperienza immediata !

VI.

Nella *Deduzione generale del processo dinamico*, pubblicata contemporaneamente al *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), Schelling si avventura a maggiore audacia di sintesi costruttiva, persuaso fermamente che spiegare dinamicamente un fenomeno equivalga a cogliere i procedimenti della natura stessa, e che i principii dinamici siano per la fisica quel che sono i principii trascendentali per la filosofia, cioè che tra gli uni e gli altri debba esserci una perfetta corrispondenza, in modo che la storia del graduale potenziarsi della natura venga a riflettere la storia medesima dell'autocoscienza. L'impresa, a cui egli si accinge, è la *costruzione della materia*, non però nel senso di tener dietro in maniera consapevole all'infinita varietà della natura nei fenomeni ch'essa crea inconsciamente (cosa impossibile) bensì nel senso d' investigare i principii universali che presiedono alle costruzioni della natura. E incomincia col mostrare la genesi delle tre dimensioni spaziali, facendo capo ai principii kantiani, già adoperati nelle *Idee*. Le due forze, la ripulsiva e l'attrattiva, che, isolatamente prese, porterebbero, l' una allo spazio infinito, l' altra al punto matematico, debbono, per ispiegare il riempimento dello spazio, considerarsi come forze di un identico soggetto, della natura, e quindi come assolutamente opposte: positiva la prima, negativa la seconda. Il presupposto di una terza attività non esprime altro che l' infinito conato della natura a tornare in quell' assoluta identità, da cui è stata divelta per mezzo dello sdoppiamento iniziale. Ora le due forze opposte debbono considerarsi, dapprima come riunite in uno stesso punto A, in modo che la positiva operi in tutte le direzioni; la negativa limiti la prima, operando tuttavia a distanza: fino ad un certo punto C, dominerà esclusivamente la forza positiva; in C le due forze si terranno in equilibrio; quindi in poi andrà pigliando il sopravvento

la forza negativa: A C B. Si ottiene così, per l'azione reciproca delle due forze, la *linea*, o la dimensione della *lunghezza*, la quale rappresenta la prima sintesi del punto con lo spazio infinito. Ma questa dimensione esiste, in natura, solamente sotto la forma del *magnetismo*, il quale perciò è il fattore condizionante della lunghezza, nella costruzione della materia; perchè i due poli del magnete rappresentano le due forze originarie, che già incominciano a fuggirsi e a mostrarsi in punti opposti, pur unificandosi nello stesso oggetto. Rotto il primo equilibrio tra le due forze, avremo che la forza espansiva dal punto A irraggerà la sua influenza in ogni direzione: mentre dunque procederà nella direzione A B, potrà seguire, in C e in tutti i punti successivi della linea, altre direzioni che formeranno angolo con A B. Alla prima dimensione si aggiungerà, in tal modo, quella della larghezza. È il momento rappresentato nella natura dall' *elettricità*: l'antitesi, che prima appariva unificata, adesso appare divisa in due. Non basta però sapere che la esistenza della materia è fondata sull' opposizione di due forze: bisogna altresì chiarire *come*, per effetto di esse, lo spazio sia effettivamente riempito. Qui l'autore fa degli appunti alla dinamica di Kant. Quando si dice che la forza ripulsiva opera in superficie a contatto, l'attrattiva come forza penetrante, non si bada che il contatto non può esserci dove non c'è impenetrabilità, vale a dire materia, e che la penetrazione non si può concepire senza qualcosa di penetrabile. Una gran parte delle inconseguenze di Kant dipende sopra tutto da ciò, che egli, finchè costruisce logicamente, pensa le due forze in modo puro; invece, quando passa alla costruzione reale, se le immagina legate con la materia. Egli ha ragione ad ammettere che i dati empirici debbono esser già presupposti per dedurre una determinata misura del riempimento spaziale; ma d'altra parte la speculazione ha l'obbligo della determinazione generale di questi dati empirici. Ora il dato empirico, appartenente alla costruzione di un corpo, è che il grado della sua forza attrattiva sia limitato e determinato in precedenza da corpi fuori di esso, e, poichè questo rapporto è scambievole, si vede che il dato empirico è la connessione universale, per cui la natura, nella costruzione di un singolo corpo, non

oltrepassa un certo grado di forza attrattiva. Nel terzo momento, che si tratta di costruire, le due forze che, nel primo erano unite, nel secondo opposte dinamicamente e intuitivamente, appaiono separate dinamicamente e identiche per l'intuizione; sicchè le loro produzioni vengono a manifestarsi in una dimensione, che è la seconda potenza della superficie, o il cubo. In tal modo le due forze opposte tra loro, eppure unificate insieme da una terza che è la stessa attività costruttiva, renderanno impenetrabile lo spazio e daranno origine alla materia. La *gravità* è il fenomeno con cui si annunzia questa forza costruttiva, la quale fa sì che la forza attrattiva operi sulla massa. Nella gravitazione (spiegata solo empiricamente dal Newton) abbiamo forze attrattive che gravitano verso forze ripulsive, e inversamente. Ciò ch'è determinato nel singolo corpo dal terzo momento della costruzione, è il *peso specifico* di esso, e al terzo momento corrisponde il *processo chimico*. Quanto alla realtà della materia, essa per la vera fisica non esiste, come non esiste per la vera filosofia. La materia, che per l' empiria è l'unica realtà, per la scienza è un mero simbolo sensibile delle due forze, il termine medio di un dato rapporto che in natura è necessario; e in tal senso è necessaria anch'essa. Raccogliendo i risultati ottenuti, possiamo dire che i tre momenti della costruzione della materia, o processi di prim'ordine, non si trovano allo stato puro, ma solo come processi di secondo ordine, perchè la natura ce ne offre solo delle ripetizioni nel magnetismo, nell'elettricità e nel processo chimico.

La forza costruttiva del processo chimico si può chiamare forza di gravità alla seconda potenza. Ora questa forza deve rendersi visibile mediante un fenomeno empirico, il quale sia un costruire del costruire e produca le tre dimensioni solo *idealmente*. Questo fenomeno è la *luce*, che qui dall'autore (in opposizione al punto di vista delle *Idee*) è considerata, non come materia, nè come riempimento dello spazio, bensì come una costruzione del riempimento dello spazio, recante in sè idealmente le proprietà della materia. Se la luce è una riproduzione dell' attività produttiva, non è a stupire ch'essa presieda in singolar modo alla natura organica. L' esito finale di quel processo, a

cui la luce ha dato l'inizio, è il *pensiero*, il più alto e perfetto riflesso, con cui la natura torna completamente nella sua propria infinità, dopo aver ripetuto se stessa in vari gradi e parvenze. Nota acconciamente il von Hartmann che qui l' idealismo trascendentale si mescola ad un antico simbolismo, in cui la luce valeva come simbolo dell'ideale nella natura. (12) Mentre Schelling nelle opere precedenti aveva lasciato fuori della deduzione filosofica le differenze qualitative della materia, che egli riconduceva alle attività semplici ed originarie, adesso invece si risolve arditamente ad esplicarle mercè il potenziamento della prima costruzione e presupponendo, come causa universale e sufficiente, la luce. Al primo momento della costruzione corrisponde, come funzione della lunghezza, la qualità della *coesione*. La luce, manifestandosi nella natura, determina un conflitto incessante tra il processo della decomposizione e quello della formazione. Senza dubbio la maggior parte degli effetti, che ha la luce sui corpi, mediante il calore, si può riportare al mutamento di coesione; e poichè questa, come funzione della lunghezza, è determinata dal magnetismo, di qui si spiega il rapporto della luce col magnetismo, la deviazione diurna, annua ecc. dell'ago magnetico, prodotta dalla mutata coesione del corpo terrestre. A conferma di questo si può addurre l'esempio della tormalina, la quale, col semplice riscaldamento, raggiunge una polarità istantanea. La seconda potenza del processo, l'elettricità, condiziona le qualità sensibili dei corpi, a cui è rimasta la sola terza dimensione e in cui la forma è scomparsa: i corpi fluidi. C'è infine un processo, il *galvanismo*, che in sè abbraccia, uniti e insieme distinti, i tre momenti della costruzione, la forza magnetica elettrica e chimica, di cui è l'espressione generale. In conclusione, la serie dei gradi del processo dinamico sarebbe questa: 1) magnetismo (il cui schema è la linea); 2) elettricità (il cui schema è l'angolo); 3) galvanismo (il cui schema è il triangolo). Tali gradi sono quasi i numeri primi, i geroglifici universali della natura.

Quanto al processo della natura organica, Schelling si riferisce brevemente alla deduzione già fatta nel *Primo schizzo*, mettendola però in rapporto con la costruzione dello spazio. Secondo lui, è chiaro che la sensibilità non si

raggiunge nella maggior compiutezza se non nella figura verticale dell' uomo; che nell' irritabilità vediamo espresse in un medesimo movimento la lunghezza e la larghezza; che nella tendenza produttiva infine vediamo che la stessa funzione opera in tutte le dimensioni. Il galvanismo poi, nel quale appaiono attive tutte le funzioni dell' organismo, è quasi il fenomeno-limite delle due nature, inorganica ed organica. In conclusione, la filosofia della natura offre *una spiegazione fisica dell'idealismo.* L' uomo è idealista, non solo agli occhi del filosofo, ma agli occhi della natura stessa, la quale ha già preparata da lontano quell' altezza, a cui perviene con la ragione. L'idealista è nel vero quando fa della ragione la creatrice del tutto; ma, appunto perchè tale è il fine intenzionale della natura, lo stesso idealismo diventa un'illusione, diventa qualcosa di spiegabile esso pure. A coloro dunque, che dubitano della filosofia, si dovrebbe gridare: venite alla fisica e conoscerete il vero! « Se *tutta* la natura si potenziasse fino alla coscienza, o se essa, dei vari gradi che percorre, non lasciasse dietro di sè nulla — nessun monumento —, le riuscirebbe impossibile riprodurre se stessa con la ragione, il cui ricordo trascendentale, com'è noto, va rinfrescato per mezzo delle cose visibili. Il concetto platonico, secondo cui tutta la filosofia sta in una reminiscenza, è, in questo senso, vero; ogni filosofare consiste in un ricordo dello stato, in cui eravamo tutt'uno con la natura ». Per usare il nostro linguaggio, possiamo dire — soggiunge l'autore —: tutte le qualità sono sensazioni; tutti i corpi, intuizioni della natura; la natura stessa è quasi un'intelligenza irrigidita. (13)

Paragonata alle opere anteriori, la *Deduzione del processo dinamico* presenta alcune notevoli variazioni. I principii dinamici del Kant bastano, secondo l'A., a spiegare unicamente la costruzione geometrica, o pura, ma non la costruzione reale della materia: per far ciò, occorre ammettere, oltre le due forze fondamentali, una terza ben distinta dall'attrazione, la forza di gravità (come aveva fatto già notare il Baader). In secondo luogo, la spiegazione delle qualità materiali è fondata, non più, come nelle *Idee*, sopra un rapporto di grado tra le due forze fondamentali, nè sulle azioni semplici ed originarie, come nel *Primo schizzo*, sibbene nel processo costruttivo di second'ordine, càusato in linea ge-

nerale dalla luce. Nel complesso poi la pretensione deduttiva si è maggiormente accentuata, con le relative stravaganze. Oltre la costruzione mitologica delle tre dimensioni, fanno sorridere le fantastiche analogie scoperte dallo Schelling a proposito del magnetismo e di altri fenomeni essenziali della natura. Chiunque — dice Herbart nella sua *Metafisica*—abbia visto mai una calamita sa che la linea magnetica si può benissimo piegare e che la forza magnetica può agire da ogni polo in tutte le dimensioni; il magnetismo di Schelling, limitato alla sola lunghezza, è tanto diverso dal magnetismo ordinario, quanto la sua luce dalla comune luce del sole. Così pure chiunque abbia accostato ad un elettrometro un corpo elettrico, sa che l' elettricità opera distanza in tutte le direzioni, nè ha di comune con la lunghezza e la larghezza qualche cosa di più che con lo spessore; a prescindere dal fatto che nella deduzione dell'elettricità come di una forza della superficie, non si trova il minimo dato per escludere la terza dimensione! (14)

VII.

Schelling si provò anche a vestire di forma poetica i suoi concetti, e nel *Giornale di fisica speculativa* (1800) inserì un frammento del suo poemetto *Professione di fede epicurea di Heinz Widerporst*. In questo poemetto, il suo panteismo, atteggiato alla maniera di Spinoza, trovava espressione più libera e felice che negli informi abbozzi finora esaminati. Egli confessa apertamente, per bocca del suo protagonista, che la materia è l'unica verità, il protettore e il consigliere di noi tutti, il vero padre di ogni cosa, l'elemento di ogni pensiero, il principio e la fine di ogni conoscenza. Egli si attiene al visibile, a ciò che può odorare, gustare e sentire. L'unica religione che lo governi, è quella che gli scalda i sensi e la fantasia, quella che non gli fa credere nè pensare se non ciò che gli scende nel cuore, quella che gli parla per via di forme e figure.

Drum ist eine Religion die rechte,
Müsst sie im Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen.

Uno spirito gigante alberga nell'universo, ma vi è pietrificato con tutti i suoi sensi; non può uscire dal ferreo carcere, benchè spesso dibatta le ali, si distenda e si agiti rubesto, sforzandosi con lotta possente di raggiungere la coscienza nelle cose morte e vive. Indi viene la forza donde si formano i metalli, crescono rigogliosi gli alberi in primavera. Esso, lottando con l'elemento avverso, viene per la prima volta a riflettersi e a ritrovarsi in un nano, nel figlio nell'uomo. Destatosi dal lungo sogno, appena appena si riconosce ed è meravigliato di se stesso e vorrebbe ritornare e perdersi tutto nella grande natura; ma una volta che se n'è staccato, rimane per tutta la vita piccolo e meschino nel suo proprio e vasto mondo. Come mai dunque l'uomo, dimentico della sua origine, può tribolarsi con gli spettri? Egli dovrebbe dire a sè medesimo: io son lo spirito che si muove nel tutto.

Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguss der ersten Leberssäfte,
Wo Kraft in Kraft, und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neu gebornen Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist Eine Kraft, Ein Pulschlag nur, ein Leben,
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben. (15)

Un ultimo scritto, a cui è bene accennare, è quello di indole apologetica « Sul vero concetto della filosofia naturale e sulla retta maniera di risolverne i problemi » (1801). Schelling mira a combattere Eschenmayer in due punti: 1) nell'illusione che si possano dalla filosofia della natura aspettare deduzioni trascendentali dei fenomeni; 2) nella concezione dinamica della materia. Perchè – domanda egli — la filosofia della natura non deve essere un puro idealismo, ma una dottrina che sta da sè e che differisce profondamente dalla filosofia trascendentale? Vi è un idealismo della natura e un idealismo dell'Io: l'uno è l'originario, l'altro il

derivato. L'oggetto, per entrare nella mia coscienza, è già passato attraverso tutte le metamorfosi che gli son necessarie: cogliere dunque l'oggetto nel suo primo sorgere è possibile soltanto per il fatto, che si *depotenzia* l' oggetto stesso, risalendo all'inizio della costruzione. Qual è la differenza fra la *Dottrina della scienza* e la filosofia della natura? L'una prende l'oggetto in quello stadio,in cui il soggetto riflettente, con la sua libera e conscia attività, lo ha già identificato a se stesso; l'altra, facendo astrazione dall'elemento che la coscienza aggiunge, si colloca al punto di vista originario ed arriva così al puro soggetto-oggetto (= natura), dal quale poi si eleva al soggetto–oggetto della coscienza (= Io). Questo sistema l'A. chiama *ideale-realismo*. La filosofia della natura è teoretica, l'idealismo ha un carattere pratico : in tal modo egli crede poter accordare i suoi principii con quelli di Fichte. Interessante è poi ciò che osserva ad Eschenmayer, il quale aveva detto che i tempi non erano ancor maturi per un sistema di filosofia naturale. Sarei desideroso di sapere — egli replica — fino a quando potrà durare questo « ancora ». Forse fino a quando l'esperienza non sia maggiormente progredita ? Ma l'esperienza è cieca e solo per mezzo di una filosofia della natura può scorgere la propria povertà o ricchezza; anzi i progressi dell' esperienza debbono venir affrettati da una scienza che sussista interamente *a priori* e che suggerisca idee fecondatrici di scoperte. Per una scienza cosiffatta, che sta da sè, non si può mai dire che non sia venuto il momento di crearla. Quanto alla costruzione della materia, Schelling dichiara che abbandona volentieri l' atomistica dinamica al sig. Eschenmayer ed a chiunque voglia esercitarsi in essa. E conferma che dal rapporto vicendevole delle forze originarie non si può ottenere altro che diversi gradi specifici di densità, mentre si tratta di costruire le determinazioni qualitative della materia. (16)

Nell'esposizione precedente non ho inclusi quegli scritti di filosofia naturale, che, pubblicati tra il 1801 e il 1806, rientrano propriamente nel sistema dell'identità assoluta. Trattandosi di un pensatore come Schelling, la cui fisonomia caratteristica sta appunto nelle varie incarnazioni ch'egli venne assumendo, è necessario che i periodi del suo filosofare siano tenuti ben distinti.

Il movimento iniziato dallo Schelling trovò subito numerosi fautori in Germania, non solo tra i filosofi e i letterati, ma anche tra gli uomini di scienza. Se da una parte i romantici, come Tieck e gli Schlegel, salutavano con entusiasmo il ritorno di una concezione poetica della natura, dall'altra gli scienziati si appropriavano con lieta baldanza un metodo, che pareva destinato a sparger nuova luce sui più ardui enigmi dell' universo. Si ebbe così per ben venti anni un periodo singolare, in cui gl' ingegni meglio dotati, — come Oken, Steffens, Oersted, Burdach — furono presi da una specie di orgiasmo e delirarono, fabbricando schemi fantastici e giocando con superficiali analogie, invece di attenersi scrupolosamente ai responsi dell'esperienza. Quando si vede, per es., che Lorenzo Oken, il benemerito rinnovatore dell'anatomia, scrive di queste cose: « l' animale è la più alta unificazione del polipo e della pianta, della linea e del cerchio — la cui fusione è l'ellissi », non si stenta a capire perchè la filosofia della natura dovesse ben presto cadere in discredito e provocare una violenta reazione. Uomini come Lichtenberg, Cuvier, Liebig, von Mohl giudicarono, non senza ragione, severamente la filosofia della natura; e l'ultimo di essi la chiamò addirittura un nuovo Medio Evo, che riuscì assai dannoso ai progressi della scienza tedesca. In Germania peraltro ci furono anche degli apprezzamenti autorevoli, i quali riconobbero quella parte di merito che allo Schelling è dovuta. Alessandro von Humboldt, in una lettera del 1805 al fondatore della filosofia della natura, dopo aver detto che l'assenza di sei anni dall'Europa, la mancanza di libri, il doversi trovare esclusivamente a contatto con la natura gli concedevano un'indipendenza di vedute, che a qualche altro era negata, soggiungeva: « No! io apprezzo come una delle più belle epoche la rivoluzione da Lei occasionata nelle scienze naturali. Ondeggiante tra il chimismo e la teoria dell' eccitazione, ho avuto sempre un sentore che debba esserci qualcosa di meglio e di più alto, a cui tutto si possa ricondurre, e quest'elemento più alto lo dobbiamo alle Sue scoperte. — Non si preoccupi se queste scoperte, come tutto quanto vi è di benefico nel mondo, son divenute per molti un veleno. La filosofia della natura non può mai danneggiare i progressi delle scienze empi-

riche. Al contrario essa riconduce ai principii quello che si scopre, come in pari tempo prepara le basi a nuove scoperte». (17) E assai più tardi, nel 1834, scriveva al Bunsen: «La filosofia naturale di Schelling, contrapponendosi al grossolano empirismo..., è ben diversa dalle fantasticherie filosofiche, le quali non appartengono a lui..., ma che indubbiamente per un certo tempo arrestarono la cultura fondata sulle scienze speciali, perchè la gioventù s'immaginava che si potesse esercitare una speciale chimica, pura e *a priori*, senza bagnarsi le mani; un'astronomia senza istrumenti di misura e cannocchiali». (18) Più severo fu il giudizio del Link in uno scritto del 1803 «sulla filosofia della natura», dove nota che questa, dal lato empirico, non ha con sè alcuna evidenza. Si prolunghi quanto si vuole quel tessuto d'immaginazioni: ci si dovrà sempre accompagnare una ricerca sperimentale, per vedere a quale oggetto convenga l'ipotesi escogitata. La teoria può bensì procedere parallelamente all'esperienza; ma i punti del loro incontro non si possono determinare in alcun modo. Sotto questo punto di vista, non si guadagna nulla più che nel sistema ordinario, dove si ammettono cose fuori di noi, le quali operano sull'Io. Se nella filosofia della natura c'è qualcosa, che potrebbe riuscir feconda e ricca di belle spiegazioni, è l'applicazione della polarità, l'antitesi nell'azione di due materie. Tutta la chimica, come dottrina delle affinità, è soggetta a questo fenomeno, che anche ai corpi organici si può applicare. (19) Molto significativo è il giudizio dei Fries, avversario, com'è noto, dello Schelling: «La filosofia naturale, o fisica speculativa, dello Schelling è l'unica originale e grande idea, che, dopo l'apparizione delle opere principali di Kant siasi mostrata in Germania entro il campo della libera speculazione. Qui fu per la prima volta, dopo la restaurazione delle scienze naturali, percorso con uno solo sguardo l'insieme della fisica e sopra tutto liberata questa scienza dal pregiudizio tradizionale espresso... nel modo più corretto da Kant nella critica del giudizio teologico..: che l'organismo non si possa governare o dedurre con le leggi immanenti e particolari della natura, ma che, in rapporto ad esso, debba ricorrersi ad una teleologia secondo i concetti. Schelling per il primo strappò la credenza nell'unità del sistema della natura ai sogni degli esaltati e sta-

bili con avvedutezza il principio, che il mondo sia un tutto organico retto da leggi naturali; egli così venne a collocare l'organismo, che rimaneva come una modesta appendice della fisica, proprio nel centro di essa e ne fece il principio vivente del tutto.„ (20) Non meno importante è il giudizio dello Schopenhauer, anche lui avversario dello Schelling: egli, nella sua opera maggiore, accennando all'unità di tipo che si rivela in tutta la natura, come obiettivazione del volere, osserva: « i naturalisti della scuola schellinghiana si sono principalmente occupati di ritrovare questo principio, o certo almeno han fatto i loro più lodevoli sforzi e hanno acquistato in ciò qualche merito; sebbene, in molti casi, la loro caccia alle analogie nel campo della natura sia degenerata in vere sottigliezze. A ragione però hanno dimostrato quella generale affinità e parentela anche nelle idee della natura inorganica, per es. tra l'elettricità e il magnetismo, la cui identità fu constatata più tardi, tra l'attrazione chimica e la gravità ecc. Essi hanno particolarmente fatto rilevare che la *polarità*, ossia lo scindersi di una forza in due attività qualitativamente diverse, opposte e tendenti ad unificarsi di bel nuovo, il che si manifesta per lo più anche spazialmente con un dividersi in opposte direzioni, sia il tipo fondamentale di quasi tutti i fenomeni della natura, dal magnete e dal cristallo fino all'uomo » (21) Noteremo, a questo proposito, che Schelling ebbe legittima ragione di compiacimento quando vide l'uso felice, che alcuni ricercatori facevano de' suoi concetti; e nel 1832, in un discorso tenuto all'accademia di München sulla grande scoperta di Faraday, aggiuntasi alle altre di Volta, Davy, Oersted, rammentava con orgoglio che la sua filosofia della natura aveva già anticipatamente affermato quel rapporto tra il magnetismo, l'elettricità e il processo chimico, di cui adesso era venuta la dimostrazione sperimentale. Sotto questo riguardo pertanto, mi sembra che abbiano torto coloro che negano ogni rapporto tra la filosofia della natura e alcune insigni scoperte contemporanee. Questo non è negato neanche dal Lotze, il quale è tutt'altro che favorevole allo Schelling. Dopo aver osservato che quest'ultimo voleva sapere unicamente che significhino le cose, o quali siano le idee indispensabili ad un pieno auto-sviluppo dell'Assoluto, continua: « All'in-

contro non si preoccupa di vedere, mediante qual rapporto di azioni le singole cose o i singoli esempi di queste idee nascano realmente, si conservino, si mutino e passino. Se egli avesse fatto precisamente una tal distinzione, avrebbe evitato il violento contrasto, in cui la sua filosofia venne a mettersi con le scienze esatte della natura. Ma assai spesso egli ed i suoi seguaci commisero l'errore di aver creduto dare, con le loro *ideali interpretazioni* dei fenomeni e della loro connessione, anche la *spiegazione meccanica del loro venire in essere*. E qui furono quasi in ogni cosa contradetti dall'osservazione esatta. Perciò la loro filosofia, in rapporto alla *psicologia*, è stata interamente sterile; nella sua efficacia sulla *medicina*, straordinariamente dannosa. Unicamente le ricerche di *storia naturale* hanno avuto, dalle loro idee sul processo graduale degli esseri organizzati e sulle modificazioni di pochi tipi fondamentali, specie dalla teoria di Oken sulle *vertebre*, efficaci incitamenti, sebbene anche questi infine portassero a conseguenze diverse da quel che era stato allora preveduto ». (22) Assai equanime è il giudizio dell'Ostwald, il quale, pur censurando il metodo seguito dallo Schelling, non può far a meno di riconoscere, a proposito delle scoperte di Oersted (elettro-magnetismo) e di Schönbein (ozono), che i filosofi della natura avevano anche i pregi dei loro difetti, perchè il còmpito di costruire la realtà col pensiero non si poteva assolvere altrimenti che argomentando, per analogia, dai rapporti noti gl'ignoti. Oersted era già convinto che due sostanze così organizzate polarmente, con l'elettricità e il magnetismo, dovessero aver tra loro la più stretta relazione: era già dunque preparato alla scoperta. (23) Giustamente poi il Windelband, il quale vede l'importanza della filosofia naturale di Schelling nella sua opposizione al predominio dell'interpetrazione meccanica della natura condotta secondo il principio democriteo-galileiano, osserva che le inesattezze, nelle quali cadde lo Schelling, derivavano in massima parte dallo stato della scienza di quel tempo. La ricerca esatta era allora meno matura di quel che non sia oggi per la costruzione di un sistema della natura, e Schelling credette di poter colmare le lacune con ipotesi tratte dal suo pensiero fondamentale. In quei casi in cui sbagliò, la ricerca posteriore, con la sicurezza dei

propri esperimenti, si è affrettata a sorridere di compassione; in quei casi, poi, nei quali precorse le teorie e le dimostrazioni venute dopo, si è parlato di felici combinazioni. Ma non s'è considerato che furono appunto queste geniali concezioni quelle che menarono la scienza esatta sulla via dell'indagine, con cui ha potuto impugnare o dimostrare quelle casuali trovate. Sopra tutto si è dimenticato che proprio l'idea filosofica di concepir la natura come un tutto e intendere, attraverso la molteplicità delle sue forme, l'identità del suo operare, è stata un potente impulso per gli avanzamenti della scienza esatta. (24)

Un pensatore nutrito di soda cultura scientifica, Eduardo von Hartmann, il quale ha esaminato con intelletto d'amore tutta l'opera dello Schelling, giudica assai favorevolmente la filosofia della natura. Secondo lui, il giovine Schelling avrebbe avuto il solo torto di esibire per verità apoditticamente certe i suoi errori, i quali derivano, in parte, dallo stato imperfetto della scienza, in parte da induzioni ed analogie frettolose. Ma se prendiamo le sue speculazioni per quel che sono, la sua filosofia della natura apparirà subito in luce ben diversa. Essa è l' opera altamente stimabile di un pensatore, che si era ben assimilato le cognizioni scientifiche del suo tempo e sapeva abilmente conciliarle con la filosofia di Fichte. Che questa costruzione fosse altrettanto insufficiente sotto il riguardo filosofico, quanto lo era il materiale empirico sotto il riguardo naturalistico, non era colpa di Schelling. Egli ha fatto i più sinceri sforzi per riparare a questa deficienza. L'odierna scienza della natura fa a Schelling un altro rimprovero, che egli, nonostante l'insufficienza delle cognizioni empiriche di quel tempo, abbia pur tentato di giungere ad una sistemazione compiuta. Essa ammette che la nostra conoscenza di fatto debba rimaner sempre frammentaria. Essa deride nella filosofia naturale di Schelling il tipo di tutti quei conati che son rivolti a costruire un sistema della natura, su basi empiriche più o meno incomplete, mediante interpolazioni e complementi di pensiero. In tal modo, essa già si colloca sul terreno della discussione filosofica; poichè l'*ignorauibms* non è più il motto d'ordine della scienza esatta come tale, ma di uno scetticismo filosofico, o meglio, di un agnosticismo unito alla medesima,

e questo non ha mai avuto l'ultima parola nel corso della storia. « Qualora la filosofia naturale dello Schelling s' interpreti nel senso, in cui egli stesso la intese nella sua vecchiaia, cioè come un sistema induttivo dal punto di vista gnoseologico del realismo trascendentale e dal punto di vista metafisico di un ideale-realismo logotelistico, si ottiene un'immagine, che anche oggi, nel complesso, può operare in maniera attraente e le cui feconde suggestioni sui pensatori susseguenti non sono ancora del tutto finite. Per insussistenti che siano molte cose, alle quali Schelling nella sua gioventù attribuiva il massimo valore, pur sempre abbastanza rimane ancora di geniali concezioni degne di essere ammirate. La dottrina della natura come organismo universale, il pampsichismo che fa valere l'anima sola come principio movente del tutto (I, 6, 242) e riduce la massa sciolta dal principio movente ad una pura privazione, ad un mero nulla (I, 6, 242,244), la teleologia incosciente e la biologia che vi è fondata..., la convinzione dell'unità delle forze naturali così nel complesso come nelle singole sfere, il dinamismo atomistico come funzionale interna pluralità di un dinamismo monistico, tutti questi sono pensieri grandi ed audaci, alcuni dei quali hanno già trovato riconoscimento nel progresso della scienza, altri forse lo troveranno ancora, se pure in forma più o meno modificata. » (25)

Fu dunque naturale effetto di una reazione dell' empirismo quella critica demolitrice, che seppellì nel ridicolo, come un triste fenomeno di regresso e di paralisi della scienza, una costruzione, che, nonostante la sua immaturità e le sue debolezze, aveva pure in sè un nocciolo di verità, ricoperto da una fitta scorza di errori. Alle orgie della filosofia naturale tennero dietro quelle del positivismo. Vennero di moda il Darwin e lo Spencer. Ma, esaltando in tutti i toni la miracolosa teoria dell'evoluzione, non si badò affatto all'intimo rapporto, che questa teoria aveva con la tanto spregiata metafisica tedesca. Oggi, che si è un po' stanchi di catalogare fatti e di perdersi nelle minuzie; oggi, che il bisogno di una sintesi del sapere si rinnova potente e che la filosofia della natura, benchè professata con altro metodo, risorge per opera, non dei filosofi, ma dei medesimi scienziati: pare giunto il tempo di valutare la concezione

schellinghiana con più profondo e sereno giudizio. L'impresa non è agevole, perchè gli scritti che vi si riferiscono, inferiori ad altri dello stesso autore e privi (salvo qualche bella pagina) di ogni valore letterario, sono una vera selva selvaggia; ma chi sia riuscito a vincere il fastidio, troverà, accanto alle vedute erronee e puerili, alcune grandi idee centrali, piene di virtù suggestiva. Indi si spiega la viva simpatia che sentì il Goethe per lo Schelling. Per quanto il suo spirito fosse alieno dalle astrazioni metafisiche, egli vedeva nella filosofia della natura affermato quello stesso concetto della vivente ed organica unità delle cose, quello stesso monismo a cui s'ispirava e come scienziato e come artista. Il dono dell'intuizione immediata del reale, se era grandissimo all'uno, certamente non mancava all'altro. Ed era poi consimile il modo, onde cercavano entrambi di conciliare l'idea e l'esperienza. Gli « Urphänomene », diceva il Goethe, ci fanno sentire la nostra insufficienza e, solo avvivati dall'eterno gioco dell'empiria, ci riempiono di letizia. Nella sua *Teoria dei colori,* egli confessava che le antitesi di soggetto ed oggetto, pensiero ed intuizione, sintesi ed analisi, metafisica e fisica, sono tali da stancare il pratico ed il pensatore, determinando una lotta che non ha mai tregua nè epilogo. E nel saggio *Riflessione e dedizione*, osservando l'abisso che separa l'idea, per se stessa extra-spaziale ed extra-temporale, dalla ricerca della natura, limitata nello spazio e nel tempo, riconosceva che altro non ci resta di meglio se non ritirarci e trovar conforto nella sfera della poesia.

VIII.

Per intendere appieno il significato e il valore che ha la filosofia naturale dello Schelling, dobbiamo, considerandola nell'insieme, fare attenzione a due punti essenziali: in primo luogo, ai titoli di legittimità, che essa può reclamare di fronte all'idealismo; secondariamente, agli addentellati che presenta con lo svolgimento posteriore della filosofia e con le esigenze del pensiero contemporaneo. Il problema ha dunque un interesse teoretico e un interesse storico intimamente uniti.

Arturo Drews ha preteso che la filosofia della natura,

nel suo tentativo di sviluppare logicamente le qualità fisiche dalle forme *a priori* del soggetto, abbia per suo padre e fondatore il Kant (26). Questo va ammesso con le debite riserve. La metafisica della natura, quale fu concepita dal Kant ne' suoi anni più tardi, era destinata a rappresentare il ponte di passaggio dalla filosofia trascendentale alle scienze empiriche, limitando l'uso dell' *a priori* al dato dell' esperienza. La materia, per lui, è ciò che si collega alla sensazione e non può quindi esser dedotta dal pensiero, giacchè il carattere delle sensazioni sta appunto nel presentare quella realtà fenomenica, la quale serve di materiale alle forme generali della conoscenza. Con queste forme s'intuisce e si pensa il dato sensibile, ma non si deduce il concetto di materia. *A priori* l'intelletto, che non può mai sorpassare i limiti dell' esperienza possibile, sviluppa le leggi che regolano una tal possibilità, ma non mai l'esistenza dei fenomeni particolari. In questo senso il Kant ammetteva, nella sua opera postuma, che le cognizioni empiriche si dovessero, con la scorta delle categorie, trasformare in razionali ed elaborare filosoficamente. Certo, come ben dice il Tocco, era un'illusione del Kant credere « che la sola applicazione delle categorie gli potesse fornire tutta quella massa di audaci congetture, che doveva spiegargli i fenomeni più importanti della fisica. È il solito equivoco del Kant, che un elemento così povero e così vuoto potesse a un tratto arricchirsi di tanto contenuto da poter formare, anche senza la matematica, una fisica *a priori* » (27). Ma, ad ogni modo l'elaborazione filosofica della natura, secondo il Kant, è resa possibile dai principii sintetici dell' intelletto puro, i quali, essendo *a priori*, sono anche universali e necessari. Questi postulati dell' accadere hanno l' ufficio di anticipare la realtà, ma hanno un valore puramente formale o strumentale, perchè si riducono, in fondo, a leggi che l' intelletto stesso prescrive alla natura. Ed è ovvio che sia così, riflettendo che la natura, come fenomeno per il soggetto umano, deve subordinarsi a questi principii soggettivi.

Ora, mentre per Kant, il *costitutivo* di siffatta elaborazione era sempre l'intelletto, non la ragione; per lo Schelling invece (e anche per l'Hegel), la natura acquista una razionalità vera e propria, cioè reale e oggettiva. Egli, di-

mentico della sentenza di Bacone, che il sillogismo è inadatto a rappresentare la finezza della natura, vuol dedurre i particolari fenomeni di questa, in una serie ben concatenata, dalle condizioni fondamentali della coscienza; vuol attribuire al mondo dei fenomeni una teleologia, e, non in senso regolativo, ma addirittura costitutivo. L'*a priori*, che per il Kant aveva un significato puramente soggettivo, è da lui trasportato nell'oggetto stesso. Certo noi conveniamo che la posizione kantiana era assai prudente e avveduta; ma si può dire che fosse inattaccabile? La spontaneità infinita del soggetto, rimanendo soltanto astratta e formale, non veniva forse ad esser perduta nella soggettività finita delle forme conoscitive? Ed inoltre, se l'oggetto era posto in un rapporto estrinseco di coesistenza col soggetto, il legame tra l'intuizione e la categoria appariva alquanto arbitrario, non dimostrandosi che l'oggetto o l'intuizione è un momento essenziale, dipendente da un principio produttivo e concreto. Nondimeno già la *Critica del giudizio* preparava il terreno ad una nuova concezione, in cui l'antitesi tra l'oggetto e il soggetto, tra il mondo della natura e il mondo della libertà, il meccanismo e la finalità si risolvesse in una unità superiore.

Che cosa dunque volle fare lo Schelling? Egli volle speculare sul principio interno dei fenomeni naturali, sulla perenne auto-posizione e creatività dell'idea, su quel processo che fa apparire l'oggetto come alcunchè di estraneo alla coscienza, mentre è in realtà un processo inconscio della stessa attività spirituale. Per far ciò, egli si argomentava d'interpretare i fenomeni fisici in termini di stati psichici, integrando l'idealismo fichtiano. Ma certo questa impresa, dato il metodo da lui adoperato e l'insufficienza del materiale empirico, presentava difficoltà insormontabili. Prima di tutto, egli ebbe torto nel pretendere di staccare la filosofia della natura da quella trascendentale, creando un realismo analogo ai sistemi dei fisici antichi (!), quasichè tutto il lavoro di Kant non avesse posto in luce il carattere fenomenico della realtà naturale! Voleva ricostituire il soggetto-oggetto puro, spogliando l'oggetto di quegli elementi che la coscienza vi aggiunge. Ma com'è possibile ciò senza cadere nell'arbitrio? Inoltre lo Schelling afferma che

la natura, come produttività, come attività colta nel suo divenire, non debba studiarsi empiricamente. Ma come fa egli a penetrare in quella zona oscura dell'incoscienza, in cui si compie la genesi dei fenomeni naturali? Come fa a cogliere quella nota di razionalità, in cui si pone l'essenza delle cose? Escluso l'empirismo, escluso il meccanismo, escluso il formalismo kantiano, quale mezzo di conoscenza più ci resta? L'intuizione intellettuale, il dono miracoloso, ch'è negato alla moltitudine dei profani. L'illusione pertanto di poter isolare la realtà dal pensiero che la pensa, assegnando alla filosofia della natura il carattere di una scienza autonoma, che potesse stare da sè anche senza l'idealismo trascendentale, doveva condurre fatalmente Schelling ad un antropomorfismo, in cui il simbolico piglia il posto del fatto empirico e l'oggetto puro viene ad esser rivestito di attributi immaginarii.

Non vogliamo con ciò negare che questa filosofia della natura un qualche valore ce l'abbia. Abbiamo visto che quasi tutti i critici più su ricordati attestano concordemente che essa ebbe sulle scienze empiriche un'influenza, in parte dannosa, giacchè il metodo speculativo, portato all'esagerazione, trasse fuor di strada molti ricercatori; ma in parte anche benefica), in quanto servì d'incentivo a geniali scoperte. Rendiamoci ragione di questo fatto. Il metodo analogico ha il suo posto innegabile nella scienza. L'analogia invero, quando sia adoperata come un mezzo euristico, può condurre a scoprire dei rapporti, che prima restavano ignoti. Questo è, per esempio, il caso dell'unità asserita dallo Schelling fra l'elettricità e il magnetismo. Le assunzioni, o ipotesi, in quanto sono anticipazioni del fatto o del processo da scoprire, portano un sussidio prezioso allo sperimentatore. E poi, quando si tratti di esplorare fenomeni non immediatamente accessibili ai nostri sensi, può accadere che un fatto reale si possa comprendere solo per mezzo di concetti e di leggi, che originariamente designavano delle libere invenzioni della fantasia. Certamente la via normale sarebbe quella di cercare, per un dato fenomeno, l'equazione che gli si potrebbe adattare. Ma può verificarsi anche il caso opposto: un postulato, che originariamente era stato formulato senz'alcun riguardo alla realtà empirica, si può trovare, in qualche modo, realizzato nella natura (28).

Ma, oltre questo valore metodologico, la filosofia della natura non ne ha altro? Il concetto fondamentale, da cui Schelling partiva nelle *Idee*, era la capacità della natura ad esser conosciuta dall'uomo. Ora questo concetto, comunque poi fosse svolto da lui, contiene una verità profonda. Il realismo concepisce un mondo che esista in maniera indipendente dal pensiero, al di fuori della coscienza, assolutamente. Ora questo concetto è falso, perchè renderebbe impossibile il conoscere. La verità affermata da Schelling e, dopo, assai più chiaramente, da Hegel, è che il pensiero, l'intelligibile, si trovi implicito in ogni realtà oggettiva e in un pensiero analogo al nostro pensiero individuale e debba essere esplicato mediante il continuo avanzamento della ricerca scientifica. La ragione umana ritrova se stessa nello scoprire, ch'essa fa, la nascosta presenza di una ragione obiettiva nei fatti del mondo esterno, che le si presentano dapprima come qualcosa di eterogeneo o d'ignoto. Perciò, nota giustamente il Poincaré, sebbene sia vero che ogni legge particolare ha solo un valore approssimativo, non è men vero che ogni legge potrà essere sostituita da un'altra più possibile; sicchè l'approssimazione finirà per differire pochissimo dall'esattezza e la probabilità dalla certezza. Il valore oggettivo della scienza va cercato, non nelle sensazioni, che sono intrasmissibili, ma nelle relazioni (29). Guardata da questo punto di vista, la filosofia della natura, nella sua intima esigenza, assume un significato, che può essere ancora discusso. Certo lo Schelling, nell'esecuzione, cade nel fantastico: quando vuol trovare, per esempio, un parallelismo tra i gradi del processo dinamico e quelli della coscienza nel suo sviluppo, quando vuol trovare nella materia il riscontro dell'intuizione e nell'elettricità quello della sensazione. Ma non aveva torto quando si opponeva al meccanismo e quando risolveva la dualità tra natura e spirito, ammettendo che tutto vive. Un autore contemporaneo, osservando che i vecchi filosofi della natura, nell'ipostatizzare la ragione come principio produttore del mondo, si appellavano ai fenomeni organici, soggiunge che il concetto di ragione è troppo angusto, perchè legato ai processi della coscienza, e che tutt'al più la ragione, se dev'essere elevata a principio della vita, dovrebb'essere inconscia, venire ad

espressione indistintamente nella sfera fisica e nella psichica, manifestarsi in tutti e due i campi quale una ragione motrice (30). Ma non era tale precisamente il pensiero dello Schelling, quando parlava della natura come di una produzione inconscia dello spirito? La ragione universale, a cui egli e Hegel intendevano riferirsi, non era già quella ragione angusta e soggetta ad errori, che è legata alle condizioni della coscienza. Certo, se questa premessa è giusta, non ne viene di conseguenza che si possa conoscere la natura, deducendola *a priori*, per via di puri concetti. Neanche Schelling e Hegel, in fondo, sebbene tanto accusati di apriorismo, la intendevano a questo modo. Ciò ch'essi volevano porre in rilievo era lo stretto rapporto tra la ragione e l'ordinamento dell'universo. Quell'ordinamento, secondo lo Schelling, era *necessario* per il pensiero, perchè egli escludeva dalla natura il caso e affermava che ogni particolare è predeterminato dal tutto; ma nell'insieme dichiarava che tutte le proposizioni della scienza derivano dall'esperienza e di essa hanno bisogno. Qual è dunque il suo vero concetto? Sta, io credo, nell'esigenza di una larga applicazione della sintesi *a priori*. E infatti egli nota che la differenza tra l'*a posteriori* e l'*a priori* viene a sparire, non appena una proposizione empirica è stata riconosciuta necessaria. Ma è chiaro che questa sintesi d'intuizione e di concetto, presupponendo l'esperienza, che è in continuo progresso, non può giammai avere un carattere definitivo. E di ciò mi pare non si tenga conto quando si vuol condannare la filosofia della natura, perchè era una « deduzione ». Il termine è veramente assai improprio, perchè deduzione non è e non sarà mai una sintesi *a priori*.

Insomma, per fare un equo apprezzamento della filosofia schellinghiana della natura, non bisogna considerarla come una costruzione apodittica, ma attribuirle soltanto il valore di una sistemazione, geniale ma provvisoria, del materiale imperfetto ricavato dalla scienza di quei tempi. Considerandola a questo modo, ci accorgeremo che essa dovè subire le fatali vicende, a cui va soggetta ogni metafisica fondata sull'esperienza. Lo Schelling errò nel trattarla come un realismo, non badando che, già ne' suoi fondamenti, essa era una parte di quel reale-idealismo, che da Fichte

a Hegel si andò elaborando sotto l'impulso vigoroso della *Critica della ragion pura*. Ed errò poi nel dare per verità irrefutabili quelle ingegnose e spesso fantastiche generalizzazioni, con cui tentava di ridurre il fatto fisico a fatto spirituale. Ma che non tutte le sue vedute siano da rigettare, mi sembra manifesto, non solo per le autorevoli testimonianze che ho già riferite, ma anche per i diretti o indiretti riflessi, che del suo pensiero si scorgono nella metafisica posteriore.

Già nello stesso periodo, in cui fiorì il positivismo, alcune idee dello Schelling ritornano, sotto mutata forma, nell'evoluzionismo inglese, che molto deve alla filosofia romantica tedesca. È provato oggimai che lo Spencer subì l'influenza dell'embriologo tedesco-russo Carlo Ernesto von Baer, alunno dello schellinghiano Burdach, specie nella sua formula del passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo; come pure dal-l'*Idea of Life* del Coleridge, che appartiene allo stesso indirizzo. La dottrina dell'individuazione, che abbiamo vista enunciata nello scritto *Dell'anima del mondo*, fece su di lui una profonda impressione. Si può dunque parlare a buon diritto di una continuità logica tra Schelling e Spencer. Certo l'evoluzione è intesa, dall'uno in senso ideale, dall'altro in senso realistico e temporale; nell' uno il metodo è intuitivo e fantastico, nell'altro è induttivo. Ma i punti di contatto non son meno evidenti. Come lo Schelling riconnette le forze costruttive della materia alle attività elementari della coscienza, secondo le premesse fichtiane; così lo Spencer s'ingegna di ricondurre la forza, ch'è l'ultimo simbolo, ad un elemento analogo della nostra esperienza soggettiva: per lui inoltre, l'evoluzione ne' suoi tre momenti, (concentrazione, differenziamento e determinazione), oltre all'esser dimostrata per via induttiva, è anche ricavata deduttivamente dalla legge della conservazione della forza, e questa medesima legge, a sua volta, è una legge di ragione. La coincidenza è notevole poi nel modo in cui entrambi risolvono il problema della conoscibilità del mondo esterno. Schelling fondava la teoria dell'identità di natura e spirito sul processo del divenire. Non troppo diversamente fa lo Spencer, mostrando che la separazione del gruppo dei rapporti soggettivi da quello dei rapporti oggettivi si riduce

ad una primitiva omogeneità, mediante la legge d'integrazione e disintegrazione di materia e movimento, l'una e l'altra espressioni simboliche di una forza inconoscibile, assoluta. Anche il concetto della vita è formulato da entrambi allo stesso modo, cioè come adattamento delle relazioni interne alle esterne. Ma Schelling, nel considerare l'organismo e l'intelligenza, muove da un punto di vista teleologico, il quale manca a Darwin e a Spencer. Nè bisogna dimenticare che, mentre per il Darwin nell'evoluzione biologica entra un fattore casuale, dipendente da condizioni di tempo e di luogo, la selezione naturale; per lo Schelling invece, essa accade in via rettilinea e costante. È da notare infine che Spencer trasportò la concezione biologica anche nella sociologia, studiando la società come un organismo vivente, che si sviluppa dietro la spinta di un principio inconscio: non dissimile era stata l'opinione del Savigny e di altri romantici tedeschi.

Ma ancor più affine allo Schelling è un altro pensatore contemporaneo, il Bergson, il quale ha presentato sotto un nuovo aspetto la dottrina dell'evoluzione. Già il Berthelot ha osservato che il romanticismo bergsoniano discende dal Ravaisson, il quale tentò di combinare la metafisica dello Schelling con la psicologia del Maine de Biran, insegnando che il principio di tutte le cose è una libera attività spirituale. Ora a me sembra che tra l'« evoluzione creatrice » del francese e il « processo dinamico » del tedesco ci siano delle singolari analogie. Il Bergson, contrapponendo la intuizione all'intelligenza, fa dell'una l'organo della filosofia, dell'altra quello delle scienze matematiche e fisiche, rilevando che la prima coglie la realtà qual è, in un continuo indiviso e mobile; mentre la seconda, con i suoi schemi astratti e convenzionali, dovendo rispondere alle esigenze dell'azione, da cui è nata, ci rappresenta solo il discontinuo, i rapporti spaziali delle cose, e però finisce necessariamente nel meccanismo. Ma che altro aveva detto, in fondo, lo Schelling nell'acuta *Introduzione allo schizzo di un sistema di filosofia naturale*? Anch'egli, sebbene in forma più secca e meno geniale, aveva accentuato l'antitesi tra la fisica speculativa e l'empirica, l'intuizione produttiva e la riflessione, la veduta del continuo (esemplari,

come per il Bergson, la coscienza e il tempo) e quella dell'interrotto o discontinuo, che è determinata dal bisogno di agire; anch'egli aveva detto che i procedimenti della meccanica hanno soltanto valore simbolico, ma non contengono una verità sostanziale. E non basta. Il Bergson vorrebbe che noi potessimo seguire con l'intuizione, non già il *fatto*, ma il *farsi* dell'ordine vitale, che è essenzialmente creazione, e rimprovera allo Spencer, meccanicista, il metodo artificiale di ricomporre l'evoluzione con frammenti dell'evoluto: per es., i corpi con dei punti materiali, l'istinto e la volontà con la composizione dei riflessi, le leggi del pensiero con le relazioni tra i fatti. Parimenti lo Schelling critica a più riprese l'atomismo, distingue chiaramente il prodotto dalla produttività, l'essere compiuto ed effettuato (che è obietto dell'empiria) dal divenire (che è obietto della scienza). L'uno e l'altro insomma vogliono collocarsi nel vero centro della realtà, cogliere il segreto della vita. La differenza principale è che il più moderno dei due pensatori non vuol saperne di un'intuizione extra-temporale, nè di supposti gradi in cui l'idea si realizzi, nè di costruzioni speculative; ma si dichiara ligio al metodo dell'esperienza, purchè depurata di ogni elemento arbitrario, e vuol seguire le trasformazioni incessanti che hanno luogo nella durata concreta. Non intendiamo con ciò affermare che il Bergson abbia attinto le sue vedute direttamente dalle opere dello Schelling, nè intendiamo contestare la sua originalità; ma abbiam voluto soltanto far notare che certe concezioni metafisiche del passato, da molti vilipese, contengono germi di verità profonde, le quali riappaiono, trasformate e migliorate, in filosofi posteriori, che, anche giungendovi col lavoro della propria meditazione, anzi appunto per questo, ne arrecano la più bella conferma.

Un fenomeno interessante poi che, nell'attuale movimento del pensiero, ci fa ricordare dello Schelling, è questo, che, mentre, per opera di alcuni insigni scienziati, come il Mach, s'è iniziata una profonda revisione critica dei concetti e dei procedimenti delle scienze esatte, d'altra parte il bisogno metafisico si fa sentire gagliardo presso i medesimi cultori di queste discipline, i quali tornano per altra via nientemeno che alla scomunicata « filosofia della na-

tura ». L'Ostwald, il Reinke e il Driesch sono i rappresentanti più notevoli del nuovo indirizzo, che non pretende già di costruire la realtà *a priori*, ma vuol cercare unicamente una sistemazione di tutto ciò che noi sappiamo della natura. Essi dunque si distaccano dallo Schelling, non per lo scopo, che è identico, ma per il metodo, rigorosamente empirico-induttivo, e anche perchè qualcuno di loro, per es. l'Ostwald, considera la filosofia come fatta esclusivamente per fini umani, come un adattamento sempre ripetuto dello spirito al mondo esterno. Le nuove costruzioni, che hanno infuso un caldo soffio d'idealità nelle ricerche scientifiche, immiserite da un gretto meccanicismo, non sempre vengono accolte con favore, sopra tutto da parte dei filosofi; ma il vero è che, anche tenuto conto della crisi che la scienza attraversa e della quasi impossibilità di una sistemazione definitiva dei risultati della conoscenza empirica, non si vede perchè una certa mania dell'apodittico debba condannare oggi come illecito quello che in tutti i tempi fu consentito, cioè il diritto di erigere una *Weltanschauung*, sia pure a titolo di sintesi provvisoria, sulla base dell'esperienza. Per citare esempi autorevoli e assai vicini, filosofi come Fechner, Lotze, Hartmann, Wundt hanno ben creduto di poter costruire empiricamente una filosofia della natura, come parte essenziale della loro metafisica. L'ufficio dell'elaborazione filosofica non sta di certo nel rifare a capriccio, credendo di rifar meglio, ciò che è oggetto d'indagine da parte delle scienze fisiche e naturali: in tal caso non si eviterebbero quegli errori deplorevoli, che sono stati giustamente rinfacciati a Schelling e a Hegel; ma sta invece nell'esercitare un supremo controllo di critica sui risultati delle conoscenze naturalistiche, nello spogliarli delle eventuali contradizioni derivanti dall'unilateralità dei punti di vista, nel sussumerli ai concetti più generali e nello studiarne il valore conoscitivo. Bisogna confessare che non sempre i nuovi filosofi della natura, malgrado la loro dottrina, compiono questo ufficio così arduo; ond'è che taluno di essi, specialmente l'Ostwald, ricasca nell'ontologia di vecchio stampo, facendo un uso indebito di certi concetti simbolici e ammettendo una forma di energia psichica, la quale possa trasformarsi in altre forme, come quelle fi-

siche, mentre è inconcepibile che un'energia diventi soggetto spirituale. La concezione enegetica, del resto, ha i legittimi precursori in Leibniz, Kant e Schelling, i quali respinsero la teoria corpuscolare, ed ha il merito poi di aver posto in evidenza quella intima connessione tra le varie sfere della natura, che ci prepara ad intenderne l'unità suprema. Nè disforme dalle vedute schellinghiane è la dottrina dei neo-vitalisti, i quali, per dar ragione dei fenomeni della vita, postulano le cosiddette entelechie, o forze non-energetiche, senza perciò ricorrere alla forza vitale e senza mettere un reciso distacco tra l'inorganico e il vivente. Infatti — nota bene il De Sarlo — « riflettendo sul corso della natura e sulle relazioni esistenti tra le varie determinazioni della realtà, s'affaccia spontanea alla mente l'idea che ciascuna sfera dell'esistenza sia intimamente collegata alle altre e che, come ogni frase di uno stesso processo è preparazione alle fasi successive, così ciascun processo o serie di processi ha valore e significato in rapporto all'ufficio che pare destinato a compiere nel sistema totale delle cose ». Noi abbiamo visto che in tal senso, appunto, e cioè in senso teleologico, lo Schelling aveva concepito il rapporto tra il mondo inorganico e l'organico.

In conclusione, se vogliamo pronunziare un giudizio esatto sul nostro autore come filosofo della natura, dobbiamo ben distinguere tra il piano e l'esecuzione. L'uno era buono, l'altra fu abborracciata. Schelling non intendeva già, come volgarmente si ripete, dedurre le qualità dell'essere dal pensiero, tenendo a vile i risultati dell'esperienza e rubando il mestiere agli scienziati; no, egli apprezzava moltissimo la ricerca empirica e ne desiderava l'incremento, ma era d'opinione che questo incremento medesimo non avesse altro che a guadagnare da un lavoro di sintesi e di generalizzazione. Anch'egli voleva l'empirismo, ma un « empirismo aprioristico », secondo l'espressione che usò in seguito, perchè era convinto che l'esperienza debba servire di veicolo a scoprire l' *a priori*, cioè la necessaria concatenazione e la legge suprema che stringono in un tutto unitario i varii fenomeni dell'universo. I veri promotori della filosofia in Francia e in Germania erano, a suo giudizio, i grandi naturalisti, e si poteva menar buono agl'in-

glesi il significato quasi esclusivo di fisica attribuito da essi alla parola « filosofia ». Nè egli risparmiò le censure all'astratto concettualismo di Hegel, che interpretava falsamente la natura come la forma dell'« esser altro ». Ma se il disegno, come ho detto, era buono, altrettanto non si può dire dell'applicazione, perchè la sbrigliata fantasia dell'autore, prendendogli la mano e facendogli dimenticare ciò ch'egli stesso aveva tanto saviamente riconosciuto, non doversi arbitrariamente sostituire la mancanza degli anelli intermedii nella ricostruzione dei processi naturali, fece sì che il metodo analogico rompesse ogni diga e che l'ipotesi pretendesse di passare per una verità accertata. Nessuno più di lui era persuaso che ogni sistemazione filosofica della natura ha necessariamente un carattere provvisorio; ma intanto la sua, invece di attenersi modestamente a quel materiale di fatti, ch'era stato ammucchiato fin allora, veniva ad offrire anticipata la soluzione di tutti i più ardui misteri! Inoltre il suo metodo del potenziamento, che in fondo è una dialettica, volendo trovare ad ogni costo nei fenomeni naturali una continua e alterna vicenda di opposizione e di armonia, doveva finire coll'alterarne il significato, contradicendo qualche volta per partito preso alle conclusioni della scienza. Ecco perchè la via battuta da Schelling fu abbandonata e deve sgomentare chiunque s'attenti a ricalcarla. Ma alla fallita costruzione sopravvivono, come ho già indicato, alcuni grandi concetti: anzitutto, l'esigenza legittima da lui posta e ch'è stata oggi ripresa con miglior preparazione e maggior cautela; poi, le sane premesse gnoseologico-metafisiche, la critica del materialismo atomistico, le idee di costruzione, di organismo, di vita, di unità delle forze, il largo posto dato alla teleologia, e finalmente la sublimazione estetica del concetto di natura, che un arido formalismo tentava di sopprimere o isterilire.

CAPITOLO TERZO

L'idealismo estetico

I.

Con la filosofia della natura, come si è veduto, Schelling erasi emancipato da Fichte, in quanto aveva cercato di spiegarsi la limitazione originaria dell'Io, non già con un postulato pratico ammosso come condizione del realizzarsi della volontà morale, bensì col trasportare nel mondo della natura quel carattere di auto-produzione, per cui esso veniva a partecipare dello spirito e quasi a mutarsi in un gran corpo vivente. Nè in tal modo egli riusciva, come ha osservato qualcuno, ad ammettere due Incondizionati, l'Io fichtiano e l'anima del mondo, (1) giacchè trattavasi di due momenti diversi della produzione dovuta allo spirito, unico produttore.

Cercare l'integrazione tra questi due momenti, ricondurre ad unità suprema il subiettivo e l'obiettivo, svolgere insomma deduttivamente tutte le parti della filosofia in una continuità sistematica, in cui fossero ben collocate e giustificate, ecco il cómpito grandioso, che lo Schelling assolse nel *Sistema dell'idealismo trascendentale.* In questo sistema, egli, movendo dalla dualità originaria, che si manifesta

nella coscienza, si propose di costruire la scienza del subiettivo, in maniera poi da mostrare come ad esso venga ad aggiungersi l'obiettivo. La filosofia trascendentale è da lui definita un sapere del sapere, qualcosa di simile adunque alla *Dottrina della scienza.* I due problemi fondamentali, che si presentano a questa filosofia, sono: la necessità dell'accordo tra le rappresentazioni e i loro obietti, la determinazione degli obietti per mezzo delle rappresentazioni; ovvero il problema teoretico e il problema pratico, i quali ricevono la loro piena soddisfazione, dato che si ammetta il principio d'identità tra l'ideale e il reale. « Posto..... che quella medesima attività, la quale nell'atto libero è produttiva *con coscienza*, nella produzione del mondo sia produttiva *senza coscienza*...., la contradizione sarà sciolta» (2). Ma la natura, pur essendo il prodotto di un'attività inconscia, rivela una finalità intrinseca: di qui un'altra sezione della filosofia trascendentale, che è la teleologia. Infine il principio d'identità deve esser dimostrato nella coscienza stessa per mezzo di un' attività conscia ed inconscia a un tempo: questa è l'attività *estetica.* « Il mondo obbiettivo non è se non la poesia primitiva e ancora inconscia dello spirito; l'organo universale della filosofia—e la chiave di volta dell'intero suo edificio—è la *filosofia dell'arte* ». (3)

Si capisce da ciò quale debba essere, secondo l'autore, lo strumento della conoscenza filosofica. L' idealismo trascendentale, avendo per oggetto gli atti stessi dell' intelligenza, non potrà cogliere questi atti primitivi se non con una forma speciale dell'intuizione, con un'intuizione non esterna—come quella di cui fa uso il matematico—, ma interna; esso dunque sarà una filosofia dell' intuizione, non del concetto (4). È stata più volte rinfacciata allo Schelling la sua intuizione intellettuale, che è apparsa come qualcosa di misterioso e di mistico; ma occorre intendere con esattezza il suo pensiero. Già il Fichte aveva fatto capo all'intuizione intellettuale, che, per lui, come ben osserva il Léon, non ha nulla di comune con l'intuizione omonima in senso kantiano, e cioè con l' idea di un essere intelligibile, perchè non è altro se non l'atto puro dello spirito come identità di produzione e di riflessione, l' atto di affermazione dell'attività razionale, atto che è realtà e verità ad un tem-

po. (5) Similmente per lo Schelling, l'intuizione intellettuale è il potere di produrre inconsciamente un atto spirituale e d'intuirlo consapevolmente. Nell'intuizione sensibile il prodotto appare diverso dall' attività produttiva, l' intuire non fa tutt'uno con l'intuito; in quella intellettuale invece il produrre diventa obietto a se stesso, e nasce l'Io, che non è nulla di diverso dal suo pensiero. E il senso specifico per comprender questa maniera di filosofare è appunto l' estetico. (6) Eduardo von Hartmann osserva che il postulato dello Schelling esclude ogni possibilità di sorprendere l'inconscia attività produttiva nel lavoro stesso. È una contradizione manifesta il pretendere che una stessa attività debba essere inconscia e cosciente nel medesimo soggetto; dunque è d'impossibile adempimento la condizione che la coscienza, come riflessione filosofica, debba cogliere l'attività produttiva inconscia, e non si ha altro in fondo se non un'ipotetica ricostruzione dell'attività come causa dal prodotto come effetto, vale a dire un'induzione di mera verosimiglianza. (7) Ritorneremo su questo punto quando vedremo in che modo il filosofo cercò di rimuovere la difficoltà, procedendo nel suo cammino speculativo. Notiamo intanto la differenza tra Fichte e Schelling. Per entrambi la coscienza empirica, fondata com'è sull'opposizione di soggetto ed oggetto, non può mai offrirci il tipo del soggetto puro; sicchè tutto lo sforzo della filosofia deve consistere nel riunire, per mezzo dell'intuizione intellettuale, ciò che la coscienza ha separato artificialmente; ma se, per Fichte, quest'unificazione è possibile solo nell'atto morale, in cui la ragione acquista immediata coscienza della sua produttività e libertà infinita, (8) per lo Schelling invece il superamento della duplicità di produzione e intuizione è possibile solo mediante la funzione estetica, in cui diventa oggetto di riflessione quell' attività che per sua natura è assolutamente inconscia e subiettiva (9).

Col proposito di costruire una scienza del subiettivo si offriva all' autore il còmpito di risalire a un principio supremo, che fondasse la realtà del conoscere. Questo principio supremo, dovendo ritrovarsi nell' ambito stesso della subiettività, non poteva esser altro che l'autocoscienza; come quella che « circonda tutto l'orizzonte del nostro sapere anche esteso all'infinito ». (10) E' un principio non soltanto for-

male, perchè, essendo superiore ai principi della logica, deve implicare una reciprocità perfetta di contenuto e di forma, dev' essere una proposizione identica e sintetica insieme, cioè tale da presentare, non soltanto l'identità del concetto con se stesso, ma anche un oggetto reale, che non può esser creato dal semplice pensiero. (11) « L'autocoscienza è l'atto mercè cui il pensante diviene immediatamente obbietto; e viceversa questo atto, e nessun altro, è l' autocoscienza. Quest'atto è un'azione assolutamente libera, alla quale ben si può esser guidati, ma non costretti. » (12) Mentre la coscienza empirica, espressa dalla formula: *Io penso*, non è altro che l'identità del soggetto nel variare delle rappresentazioni; l'autocoscienza invece, espressa dalla formola: *Io sono*, è scevra di ogni determinazione, di ogni predicato reale. Dunque il principio incondizionato, che significa l' identità del pensiero e dell' essere, e che può essere colto, come si è detto, solo mediante l' intuizione intellettuale, è dato dalla proposizione Io = Io, in cui l'obietto si oppone ed è uguale a se stesso. (13) Notisi bene che l'autocoscienza non ha nulla d'individuale e non cade nel tempo, quantunque dia essa l' origine all' individualità ed alla serie temporale. Infatti, se l' Io non si può concepire come un oggetto o una cosa, in fondo però è l'*essere stesso*, che appare obiettivamente come l'eterno divenire. (14)

Uno studioso recente ha osservato che nel *Sistema* confluiscono, in maniera da confondersi, due concetti dell'Io, l' ontologico e il trascendentale-psicologico. Poichè nello scritto *Dell' Io* si mostrava che coll'infinità dell' Io sono inconciliabili i concetti di personalità ed autocoscienza, è chiaro che l'*autocoscienza* del 1800 non potrebbe mai elevar la pretesa a farsi valere come principio originario; essa rappresenta, non la vera proposizione assoluta « Io sono », ma l' « Io penso » di Kant e di Reinhold, è insomma un principio sintetico, l' *identità che sorge dalla duplicità:* anzi in un luogo (III 366), lo Schelling va così oltre, da chiamar l' Io addirittura un concetto derivato, che viene in essere mediante l'atto dell'autocoscienza, dunque mediante un atto di limitazione e degradazione, di cui non sarebbe stata capace la psicologia trascendentale del 1797. Che dietro questo principio sintetico ce ne sia uno tetico, dietro il finito

l'infinito, Schelling lo riconosce chiaramente, benchè egli non ispieghi se e fino a qual punto la « pura identità » sia la stessa cosa dell' Io dell' autocoscienza. A volte dice che l' Io originariamente non è altro se non attività ideale, che acquista obiettività solo nell'atto dell'autocoscienza; a volte invece, che l' Io di là dall'autocoscienza è *pura obiettività*, dal che bisognerebbe tirare la conclusione che Schelling unifica l' Incondizionato della filosofia trascendentale con quello di cui si parla nella filosofia della natura (15). Io non credo che queste obiezioni abbiano serio fondamento, perchè, se pure qualche imprecisione di linguaggio si può rimproverare allo Schelling, il suo pensiero è abbastanza determinato. Egli dice che l' Io nasce ad un parto coll' atto dell'autocoscienza e anzi non è altra cosa che quest' atto. Distingue chiaramente la coscienza empirica dall' autocoscienza, che ne é una condizione. Adottando il punto di vista fichtiano, ammette che l' Io infinito e l' Io finito siano la stessa cosa, benchè quantitativamente diversi. Infine quei luoghi, in cui par che si contradica, riguardando l' Io ora come subiettività, ora come obiettività, non vanno considerati isolatamente, ma nel nesso che presentano coll' insieme della dottrina.

Proponendosi il problema teoretico della giustificazione del Non-Io senza oltrepassare la sfera della coscienza Fichte ricostruiva la storia pragmatica dello spirito, dalla sensazione, in cui sembra che l' Io provi l' esistenza di un reale Non-Io come esterno ad esso, fino alla ragione, che riconosce questo Non-Io come un suo prodotto. Egli mostrava come la libertà infinita dello spirito non potesse realizzarsi altrimenti che attraverso il pensiero; ma, per ispiegare la limitazione, ammetteva, oltre l'attività finita e l'attività infinita dell' Io, (la prima delle quali presuppone l'esistenza anteriore degli oggetti, la seconda si estrinseca in modo incosciente) una terza attività indipendente, l' immaginazione produttiva, che crea gli oggetti senza fissarsi in alcuno (16). Ora Schelling fa sue queste medesime premesse, sviluppandole con maggior lucidezza. Come si spiega il sentimento di pressione e di necessità, che si prova nella conoscenza? L' Io originario, non essendo un oggetto, non può concepirsi altrimenti se non come attività che si estende

all' infinito; dunque esso, per divenir cosciente, deve limitarsi, nè si può limitare se non opponendosi qualcosa, e un tale opposto è nulla a disparte dell'atto di opposizione. Per qual ragione l'Io debba acquistare coscienza di sè, non si può spiegare, perchè l'autocoscienza, in cui esso consiste, è un fatto incondizionato. Ora se la limitazione è posta dall' Io stesso, contrariamente a ciò che pensa il realista, bisogna ammettere ancora che l' Io, pur limitandosi, non perda la propria illimitatezza, anzi, mediante l' estensione progressiva del limite, si manifesti come infinito divenire. Ci sono dunque nell'Io due attività: la produttiva, che vien limitata, e l'intuitiva che è illimitabile e che dà la nozione; per l'una il limite è reale, per l'altra è ideale. Queste due attività, che non esistono separatamente, spiegano tutto il meccanismo dell' Io. Dalla filosofia teoretica è spiegata la idealità del limite, dalla pratica la realtà di esso. Ora se l'atto che pone il limite, cioè l'atto dell'autocoscienza, ideale e reale produzione ed auto-intuizione ad un tempo, presuppone due attività opposte, la limitata e la limitante, è chiaro che l' Io non può consistere in nessuna di queste due attività, perchè nè l'una come puro obbietto, nè l' altra come puro subietto, può arrivare alla coscienza; è necessario dunque postulare, per comprendere la sua essenza, un' attività intermedia, che oscilli tra direzioni opposte. L'identità dell' Io non è originaria, ma derivata da una lotta tra forze contrarie, lotta che non è conciliabile se non in una serie infinita di atti, che è contenuta nella sintesi assoluta della autocoscienza (17). Questo processo è riassunto dall'autore in parole che anticipano l' inizio della dialettica hegeliana. « Se rappresentiamo l' Io obbiettivo (la tesi) come assoluta *realtà*, l' elemento ad esso opposto dovrà essere assoluta negazione. Ma l' assoluta realtà, appunto perchè assoluta, non è realtà; i due opposti sono dunque, nell' opposizione, puramente ideali. Perchè l'Io divenga reale, cioè obbietto a se stesso, la realtà in esso va tolta, cioè esso deve cessare di essere assoluta realtà. Ma similmente: perchè l' opposto divenga reale, deve cessare di essere assoluta negazione. Se divengono reali entrambi, debbono, per così dire, dividersi nella realtà. Ma questa divisione della realtà tra l'uno e l'altro, il soggettivo e l'oggettivo, non è possibile se non

per mezzo di una terza attività dell' Io, che penda tra le due prime; e questa terza non è a sua volta possibile se i due opposti medesimi non sono attività dell'Io (18) ». Si procede insomma dalla tesi all'antitesi e quindi alla sintesi. Da ciò si scorge con tutta evidenza che non c'è contradizione, come vorrebbe il Metzger, nel pensiero dello Schelling: questi dice, è vero, che l' Io è pura obiettività oltre i limiti dell'autocoscienza, ma piglia l'espressione « obbiettività » nel senso di « assoluta realtà », ovvero di produttività infinita, e non già in quello di oggetto opposto al soggetto nell'atto dell'autocoscienza.

Dopo aver dedotta la sintesi assoluta, Schelling passa a indicarne i termini medii. Bisogna distinguere tra l'atto dell'autocoscienza, a cui si eleva il filosofo, e l'atto originario: il primo è la libera imitazione del secondo; questo dev'essere argomentato da quello, perchè, allo stesso modo in cui mi produco in ogni istante a me stesso con l'autocoscienza, debbo essermi prodotto con un atto simile anche originariamente. Potrebbe in verità nascere il dubbio che l'atto posteriore sia identico al primitivo; ma, qualora si consideri che l' Io nasce solo in forza della sua propria attività, non sarà difficile vedere che, « grazie a quell'atto volontario, interposto alla serie temporale, atto con cui nasce l'Io, per me non possa nascere altro se non ciò che nasce allo stesso modo originariamente e di là da ogni tempo » (19) ed anzi si riconoscerà ancora che quell'atto primitivo continua sempre a durare, poichè l'intera serie delle mie rappresentazioni non è altro che evoluzione della sintesi assoluta. La serie di atti, con cui il filosofo riproduce la serie primitiva, è quasi la copia di fronte all'originale; se l'una è libera, l'altra è necessaria; se quella è ideale, questa è reale. « La filosofia, avendo per oggetto il primitivo apparire della coscienza, è l'unica scienza, in cui vi sia quella doppia serie. In tutte le altre scienze]ve n'è una sola. Il talento filosofico non consiste solo nel poter liberamente ripetere la serie degli atti originarii; ma, sopra tutto, nel ridivenire consapevoli, facendo questa libera ripetizione, dell'originaria necessità di quegli atti » (20). Ora, se nell'autocoscienza è implicita, come abbiamo detto, un' infinità di atti, cómpito su-

premo della filosofia teoretica sarà appunto l' enumerare quegli atti che formano come tante epoche distinte nella storia dell'autocoscienza.

II.

Schelling ha compendiato in alcune belle parole il metodo seguito nel dedurre lo sviluppo della coscienza: « Cartesio diceva come fisico: datemi materia e movimento, e vi costruirò l'universo. Il filosofo trascedentale dice: datemi una natura di attività opposte, l' una delle quali si spieghi allo infinito, l' altra si sforzi d' intuire se stessa in questa infinità, ed io vi farò nascere l' intelligenza con l' intero sistema delle sue rappresentazioni » (21). Tre epoche egli distingue. La prima è quella che va dalla sensazione originaria fino all' intuizione produttiva. Dall'equilibrio delle due attività opposte non potrebbe nascere altro che un prodotto inattivo, una natura priva di vita; ma, poichè l' Io è tendenza infinita ad intuirsi, è chiaro che l'attività ideale non possa rimaner compenetrata con la reale nel prodotto di quel primo annullarsi degli opposti, ma debba superare il limite della costruzione primitiva, intuire l' attività reale e trovarvi un elemento negativo, che, non essendo stato posto dall' Io, appare come qualcosa di estraneo, come affezione dipendente da un Non-Io. Questo qualcosa di *trovato*, che non è altro se non negazione dell'attività istessa dell'Io, ci spiega la recettività che è caratteristica del sentire. La possibilità della sensazione dunque si fonda sul turbato equilibrio delle due attività, l' una delle quali ha una tendenza perpetua a intuirsi nell'altra; la sua realtà, invece, sul fatto che l' Io non s' accorge che il sentito è posto da lui stesso. Di qui si vede l' insufficienza del materialismo, il quale non può spiegare come un' affezione dall' esterno si cambi in conoscenza; perchè non vede che l' azione di un oggetto sull' Io non riuscirebbe a produrre, secondo la legge di causalità, se non una determinazione oggettiva, mentre di una determinazione soggettiva non si potrebbe parlare se non ammettendo che la materia sia già modificazione di un' intelligenza, le cui funzioni comuni siano il pensiero e la materia (21).

Ma, se nel fatto sensitivo l' Io trovasi limitato senza la

sua cooperazione, come si spiega che l'Io stesso, di sentito divenga senziente? Anche questo è un punto, intorno a cui l'empirismo si aggira inutilmente. «L'impressione esterna mi spiega solamente la proprietà della sensazione, spiega tutt'al più una reazione sull'obbietto agente, suppergiù come un corpo elastico, urtato, respinge l'altro, o uno specchio riflette la luce che cade su di esso; ma non spiega la reazione, il ritorno dell' *Io a se stesso*, non spiega com'esso riferisca l'impressione esterna a sè come io, come intuente» (22). Noi abbiamo visto che nel momento della sensazione non c'è altro che passività: l'Io si perde nel sentito. Ma, affinchè l'Io sia insieme sentito e senziente, occorre che pervenga alla coscienza l'atto stesso del sentire, che l'Io attribuisca immediatamente a sè l'impressione prodotta dal Non-Io, che egli sia attivo. Ora ciò è possibile se riusciremo a trovare un termine medio tra la passività e l'attività. Questo termine medio è la determinazione: infatti ciò che io determino, mentre ha una relativa indipendenza da me, è, per il fatto stesso che io lo determino, o lo produco come determinato, qualcosa che dipende dall'attività mia. Dunque l'atto della determinazione è un produrre, in cui si ha unificazione di passività e di attività. Ed ecco la soluzione del problema: l'attività ideale, oltrepassando il limite, lo fa cadere entro di sè, ossia lo determina; così l'Io intuisce sè medesimo come senziente e fissa come oggetto la sua stessa attività ideale. «Quest'intuizione di se stesso nella sua attività ideale e reale, — nella sua attività oltrepassante il limite, senziente, e in quella ritenuta entro il limite, sentita, — non è possibile che mediante una terza attività, che sia *insieme* ritenuta entro il limite e l'oltrepassi, che sia insieme ideale e reale; ed è questa attività quella in cui l'Io si fa obbietto come senziente» (23). Bisogna poi notare che l'attività intuitiva oltrepassante il limite, quella che è il fondamento della limitazione, si cambia nella *cosa in sè;* mentre l'attività rimasta entro il limite si cambia nell' *Io in sè*. L'intuizione testè dedotta è, rispetto a quella del sentire, un'intuizione alla seconda potenza, o *intuizione produttiva*, che è la vera madre della conoscenza immediata, laddove i concetti sono appena ombre della realtà, abbozzate da una facoltà di ordine inferiore. La rappresenta-

zione di un oggetto esterno non si può spiegare con l' impressione o l'urto di una forza, perchè nell' intuizione si ha la presenza immediata dell'oggetto, non dell'azione esterna; e poi, « lo spirito è un' isola eterna, a cui non si può mai arrivare dalla materia, per quanti giri e rigiri si facciano, senza un salto » (24). Dunque essa va attribuita all'Io stesso, il quale, fissando le due attività opposte, viene a scindere l'oggetto dal soggetto e dà in tal modo il primo passo verso la coscienza. Ma, poichè la contradizione è posta mediante un atto dell' Io medesimo, cesserà appunto per questo di essere assoluta e renderà possibile una nuova unificazione in un prodotto, che recherà le tracce delle due attività opposte e di quella sintetica da cui furono conciliate. Questo prodotto è precisamente la materia, la quale « non è altro che lo spirito intuito nell'equilibrio delle sue attività ». Non ripeteremo qui la deduzione della materia, che non differisce da quella già esposta nel capitolo precedente. Noteremo soltanto che l'autore scopre un perfetto parallelismo fra i tre momenti della costruzione della materia e i tre atti che si son distinti in questa prima epoca dell' autocoscienza. Il primo momento, e cioè il magnetismo, equilibrio tra due forze opposte, corrisponde all'atto inconscio, in cui l' Io era subietto ed obietto insieme; il secondo momento, l'elettricità, in cui le due forze si separano, corrisponde alla separazione dell' Io e della cosa in sè; il terzo momento, e cioè il processo chimico, in cui si ha compenetrazione tra le due forze, corrisponde all' atto, in cui l' Io divien consapevole del suo obietto (25).

La seconda epoca va dall' intuizione produttiva alla riflessione. Ammesso che l' Io, per riconoscersi come intuente, debba sciogliersi dalla produzione e superarla, ciò non potrebbe accadere se, nello sforzo d' intuire se stesso, e per la continuità della produzione che deriva dal ripristinarsi incessante del conflitto tra le due attività opposte, l' Io si implicasse in una serie infinita di prodotti; ma accadrà solo quando l' Io stesso potrà uscire dal circolo con un atto di assoluta riflessione. Conviene perciò dedurre una nuova serie di atti, che ci spiegherà come alla limitazione originaria dell' Io se ne aggiunga una seconda, tutta determinata, grazie a cui l'intelligenza può avere un' intuizione del mondo

obiettivo. Questa limitazione è occasionata dal fatto, che l'attività oltrepassante il limite e quella che vi rimane dentre, se prima si contrapponevano come cosa in sè e come Io soggettivo, ora si contrappongono nella sfera dell'intuizione come senso esterno ed interno, come obietto sensibile e sensazione accompagnata da coscienza. Spuntano così, da una parte il tempo, in quanto l'Io si dà come obietto il senso interno; dall'altra il sentimento di sè, in quanto oppone a sè l'oggetto. Con la seconda limitazione infatti l'Io si sente legato ad un' *attualità*, e perciò risospinto ad un momento, di cui non può avere coscienza e in cui non può ritornare. Ogni intelligenza appare avvinta a un determinato istante della serie temporale, è un cominciamento assoluto nel tempo; ma il tempo a sua volta presuppone un atto assoluto dell' intelligenza infinita, la quale dunque non è diversa dalla finita se non perchè extra-temporale. Come poi il tempo è l'obiettivazione del senso interno, ovvero l'Io concepito come attività secondo un'unica dimensione; lo spazio è l'obiettivazione del senso esterno. Il tempo e lo spazio, considerati negli oggetti, nascono indivisi: l'uno diviene finito mercè l'altro, l'uno è misurato dall'altro. L'estensività dell'oggetto è misurata dall' intensità, l' oggetto è il tempo fissato da un riempimento dello spazio. Ora ciò che nell'oggetto ha una semplice esistenza nel tempo è appunto ciò per cui l'oggetto appartiene al senso interno; e, siccome la grandezza dell' oggetto per il senso interno è determinata dal limite comune tra il senso interno e l' esterno, limite puramente accidentale perchè ha il suo fondamento in un libero atto dell' Io stesso ; ne segue che ciò a cui spetta una grandezza nel tempo sarà l' accidente, ciò che ha una grandezza nello spazio la sostanza. Quando insomma l'Io riconosce l'oggetto come tale, si distinguono lo spazio e il tempo nell' Io, la sostanza e l'accidente nell'oggetto. Ma si distinguono per il filosofo, non per l' Io stesso: distinguibili per l' Io si rendono solo allorchè esso, da una produzione attuale passando ad un'altra, s' accorge che la prima contiene la ragione dell' accidentale determinazione della seconda. E l' oggettività della consecuzione causale significa soltanto che la sua ragione sta, non nel pensiero cosciente, ma nell' inconscio produrre. Siccome poi le sostanze deb-

bono esser fissate come sostrati del rapporto causale, occorre che siano poste simultaneamente, e cioè in reciproca azione. Come causa, tutto è sostanza; come effetto, è accidente; la reciprocità unifica l'una e l'altro. In tal modo lo Schelling ha dedotto, non soltanto le forme dell'intuizione, ma anche le categorie fondamentali. È opportuno osservare anche qui un'anticipazione del procedimento dialettico di Hegel: infatti l'A. dice che nella prima categoria è posta come unita qualche cosa, che nella seconda è tolta nuovamente, e solo nella terza è legata sinteticamente. « Inoltre — egli aggiunge — le due prime categorie non sono se non fattori ideali, e soltanto la terza, che risulta da entrambe, è il reale » (26). Ma l'indagine sarà compiuta quando la successione delle rappresentazioni si offrirà all'intelligenza come fissata in una terza limitazione, in guisa da circolare in se stessa. L'universo deve apparire dunque all'intelligenza come una serie graduale di organizzazioni, in cui si sviluppi la sintesi assoluta; e dall'altro canto l'intelligenza stessa deve apparire a sè come individuo vivente, e cioè attivo nella successione. In fondo, l'organizzazione è una potenza superiore della reciprocità d'azione, è causa ed effetto, produttività e prodotto insieme. E come l'intelligenza è impegnata in una continua lotta per affermare l'identità della coscienza attraverso le serie rappresentative; così del pari la vita dev'esser pensata in un'incessante lotta contro il corso della natura. Con quell'ultimo risultato della seconda epoca siamo riusciti ad una nuova equazione tra l'ordine naturale e l'ordine intelligente (27).

Chiuso il circolo della sintesi produttiva con l'organismo, se ne apre un altro, quello dell'analisi e della riflessione, in cui l'Io acquista coscienza della sua attività e si stacca dal prodotto. Incomincia così la terza epoca, la quale va dalla riflessione all'assoluto atto di volere. Finchè l'Io trovasi nello stato d'intuizione, l'attività fa tutt'uno coll'oggetto che essa produce; col separarsi dell'attività dal prodotto, diventa possibile la formazione dei concetti. Se l'intuizione non si separasse dall'obietto, dovremmo intuire tutto in noi stessi, e il mondo ci apparirebbe come il nostro proprio organismo; dunque se gli oggetti ci appaiono come diversi da noi, ciò accade solo mercè un atto di a-

strazione. Tale atto si esprime nel giudizio, il quale paragona tra loro concetti e intuizioni, contrapponendo e insieme riferendo il predicato al soggetto. Questo riferimento è possibile solo perchè entra in giuoco una speciale intuizione, cioè lo schema, o regola della costruzione di un oggetto. Bisogna però distinguere, due forme speciali di astrazione. L'una è l'astrazione empirica, l'altra la trascendentale. La prima, che serve a formare i concetti *a posteriori*, si ha quando si astrae da un oggetto determinato; la seconda, o facoltà dei concetti *a priori*, si ottiene con l'astrarre dall'oggetto in generale. «La spiegazione usuale dell'origine dei concetti, se non ha da essere semplicemente spiegazione dell'origine empirica dei concetti, quella cioè, secondo cui deve apparirmi il concetto, perchè io da parecchie intuizioni singole tolgo via il determinato e conservo solo il generico, si può assai facilmente presentare nella superficialità sua. Infatti, per imprendere quell'operazione, io devo indubbiamente paragonare tra loro quelle intuizioni; ma come posso riuscirvi senza esser già guidato da un concetto?... Pertanto quel procedimento empirico, di raccogliere da parecchi singoli l'elemento comune, presuppone già la regola di tale raccogliere, cioè il concetto, e perciò alcunchè di superiore a quella facoltà empirica di astrazione». (28) Ora, applicando questo procedimento di astrazione superiore, si vede che, se priviamo l'intuizione di ogni concetto, ci resta l'intuizione assolutamente indeterminata, che è lo spazio; se invece dal concetto si toglie l'intuizione, ci resta il puro concetto logico, la categoria. Vi è una sola categoria originaria, quella della relazione, perchè essa sola si è potuta dedurre dalla sintesi dell'intuizione produttiva. Bisogna adesso vedere in che modo l'astrazione trascendentale riunisca nel giudizio il concetto e l'oggetto, dopo averli separati. Ciò ha luogo mediante lo schematismo trascendentale, che dallo Schelling è trattato seguendo le orme del Kant. Il nuovo sta, anzitutto nel significato dialettico, da lui introdotto nel meccanismo delle categorie. Egli nota infatti che alla prima categoria della relazione si aggiunge lo schema trascendentale del tempo mediante la seconda, per cui la sostanza è intuita come permanente nel tempo; ma viceversa il fatto, che una suc-

cessione abbia luogo nel tempo, è intuibile solo in antitesi a qualcosa di permanente: dunque le due categorie si compenetrano nella terza, nella reciprocità d'azione. Lo Schelling inoltre contrappone le categorie della modalità alle categorie della relazione, osservando che se queste sono l'espressione suprema dell'intuizione produttiva, quelle occupano lo stesso posto per la riflessione, perchè il riferimento dell'oggetto all'intera facoltà conoscitiva è possibile solo quando l'Io si è interamente sciolto dall'oggetto. Ora, se l'intelligenza riflette insieme all'oggetto ed a sè, come attività reale, nasce la categoria della possibilità; se all'oggetto ed a sè come attività ideale, nasce la categoria della realtà; se infine essa viene a conciliare questa contradizione tra attività reale e ideale, nasce il concetto di necessità, che pone una cosa nella sintesi del tempo in generale e del tempo determinato.

La sezione teoretica dell'Idealismo trascendentale si chiude collo stabilire la differenza tra concetti *a priori* e *a posteriori*. Questa differenza non è originaria, ma fatta dal punto di vista della coscienza filosofica. Ogni nostra conoscenza è empirica, nel senso che solo dopo l'esistenza dell'oggetto possiamo abbozzarne un concetto; ma essa è anche e assolutamente *a priori*, in quanto viene assolutamente da noi stessi, onde in questo senso, ha un valore universale e necessario. « In quanto l'Io produce da sè ogni cosa, in tanto ogni cosa, non per avventura questo o quel concetto solo, ovvero la forma del pensiero, ma tutto l'uno e indivisibile sapere è *a priori*. Ma in quanto noi siamo inconsci di questo produrre, in tanto nulla è in noi *a priori*, tutto *a posteriori*. Che noi diveniamo consapevoli della nostra conoscenza come tale, che sia *a priori*, si deve a ciò, che noi acquistiamo coscienza dell'atto del produrre in generale, separato dal prodotto ». (29) In altre parole: quando noi, considerando il puro elemento formale della conoscenza, ci eleviamo a quell'atto, che si è denominato astrazione trascendentale, allora otteniamo i concetti *a priori*, o le categorie, che non sono idee e neanche disposizioni innate, ma l'attività istessa dell'intelligenza, che nel suo modo di operare è certo innata ed inconscia. A sua volta l'intelligenza non è qualcosa di quiescente, le cui disposizioni siano

eccitate da un urto esterno, ma attività inconscia, che raggiunge il pieno concetto di sè unicamente grazie a un libero atto di riflessione. Dunque il problema della conoscenza rimarrà insolubile se noi stacchiamo artificiosamente dalla realtà il pensiero. Giacchè una delle due: o saremo costretti ad affermare che le cose vengano a configurarsi in noi come una materia amorfa secondo le forme del penriero, e ciò non appare verosimile; o, viceversa, che le categorie debbano piegarsi alle cose, e allora perderebbero ogni carattere di necessità; o finalmente sarà possibile una terza ipotesi, che il mondo obiettivo e l'intelligenza rappresentino quasi due orologi, i quali senza sapere l'un dell'altro e in forza di un'armonia prestabilita, corrispondono tra loro: ma in tal caso, oltre all'affermarsi qualcosa d'interamente superfluo, si verrebbe meno al principio elementare di ogni spiegazione, di non ispiegare con più elementi ciò che può essere spiegato con uno solo, oltrechè poi anche questo mondo obiettivo e isolato dalle rappresentazioni non potrebbe esistere a sua volta se non per un'intelligenza. (20)

III.

La storia dell'autocoscienza, tracciata nella filosofia teoretica, si raccoglieva tutta in tre atti fondamentali: nel primo, ancora inconscio, l'Io era soggetto-oggetto, ma non per se stesso; nel secondo, cioè nell'atto della sensazione, l'Io si trovava limitato dalla sua attività oggettiva, ma comportandosi passivamente; nel terzo infine, e cioè nell'intuizione produttiva, l'Io diventava oggetto a se stesso come senziente. Ma in nessuno di questi atti l'Io giungeva a sciogliersi interamente dal suo prodotto, elevando ad oggetto la sua stessa auto-intuizione. Ora l'assoluta astrazione, non essendo condizionata da alcuno degli atti precedenti, anzi essendo, come abbiamo visto, essa medesima il fondamento dell'astrazione empirica, è resa spiegabile soltanto da un atto di auto-determinazione dell'intelligenza, ossia dal volere, col quale vediamo che l'Io diviene oggetto a se stesso come produttivo. Che differenza vi è tra l'atto originario dell'autocoscienza e questo? Nel primo, che è estemporaneo, si produceva inconsciamente la duplicità d'in-

tuito e d'intuente; nel secondo invece, che cade in un momento determinato, l'Io produce con coscienza, idealizza e realizza. Si spezza qui la catena degli atti d'indole teoretica e si passa a quelli d'indole pratica. Nell'intuirsi come produttiva, l'intelligenza si trova innanzi ad un mondo, che le appare come realmente oggettivo e indipendente da lei, mentre è pur sempre essa a produrlo con la sua funzione incosciente; e incomincia un nuovo mondo, in cui essa realizza i propri fini: al mondo della natura succede quello di cui l'uomo stesso é l'autore.

Ma come si spiega quest'atto autonomo del volere? «Se quell'atto è un atto libero, io debbo aver *voluto* ciò che per me nasce mediante quest'atto; e deve per me nascere, perchè io l'ho voluto. Ora ciò che per me nasce mediante quest'atto, è il volere stesso (poichè l'Io è un originario volere). Io debbo adunque aver voluto il volere, prima di poter operare liberamente, e nondimeno per me il concetto del volere nasce, con quello dell'Io, solo mediante quell'atto». (31) Per uscire da questo circolo, vi è una sola via: supporre che la ragione indiretta dell'autodeterminazione si trovi nell'atto determinato di un'intelligenza fuori di noi, atto mediante il quale nasce il concetto di un oggetto che può essere solo se l'intelligenza lo realizza. Dunque unicamente la condizione della possibilità del volere si produce nell'Io senza la sua cooperazione. L'atto volitivo sorge quando un'esigenza, un dovere da soddisfare fa nascere un'opposizione tra l'Io ideale e il produttivo. Ma com'è possibile pensar questo senza ammettere delle individualità già determinate, sì che in ognuna di esse è posta qualche cosa che si nega delle altre? Il volere si determinerebbe per qualunque oggetto: perchè si dirige ad un oggetto determinato? Perchè l'individuo, in forza della sua limitazione, è già rinchiuso in una determinata sfera; perchè da altri individui fuori di esso gli è preclusa la via di seguire altre direzioni. Poniamo il caso di qualcuno desideroso d'imparare: egli si assoggetta all'influenza altrui, perchè trova qualcosa di manchevole in se stesso; ed ecco in che modo la sua attività si volge ad un obietto particolare, alla conoscenza. Insomma, per volere, io debbo volere qualcosa di determinato, non già volere ogni cosa; ma

ciò non sarebbe concepibile se io non mi trovassi, mediante la mia limitazione naturale, nell'impossibilità di volere ogni cosa. Certo, a prima giunta, il fatto che esistano più intelligenze non esclude che mi sia reso possibile volere più cose: ma il motivo per cui, tra più oggetti B, C, D scelgo proprio C, non può risiedere nella mia libertà, poichè della libertà io acquisto coscienza solo in quanto limito la mia attività a un determinato oggetto, vale a dire in quanto riconosco che la mia libertà è originariamente limitata. E ciò appunto spiega la diversità dei talenti o dei genii. Questa reciprocità d'azione tra le varie intelligenze, che ci suggerisce il pensiero di un'armonia prestabilita, è poi una condizione indispensabile di quella che si chiama «educazione» e che deriva appunto da un'influenza continuata. Infine solo il sapere che vi sono fuori di me altre intelligenze mi costringe ad ammettere l'oggettività del mondo esterno. Che infatti esistano degli oggetti indipendenti da me, posso farmene persuaso unicamente per il fatto, che esistano anche allora che io non li intuisco: ora ciò non è possibile se non credo all'intuizione di altre intelligenze, le quali son come le eterne portatrici e gli specchi indistruttibili dell'universo. Anzi si può dire che «un essere razionale isolato, non solamente non potrebbe giungere alla coscienza della libertà, ma neppure alla coscienza del mondo obbiettivo, come tale.» (32)

Se il volere, come abbiamo visto, non sorge se non per il libero atto dell'auto-determinazione, è ovvio che l'Io non possa divenir consapevole di quest'atto se non dirigendosi ad un oggetto esterno e rendendo così oggettivo il volere. L'oggetto deve certamente già esistere, perchè senza una realtà non c'è azione; dunque il prodotto del volere sta nella forma, non nella materia. Ma come accade questa elaborazione spontanea del reale? In aiuto della libertà interviene una facoltà oscillante tra il finito e l'infinito, ossia l'immaginazione, la quale, creando l'ideale di ciò che la libertà deve realizzare e facendo nascere una contradizione tra l'essere e il dover essere, produce una tendenza a trasformare l'oggetto. Se per avventura l'ideale è realizzato nel momento attuale dell'azione, l'idea può esser realizzata solo in un progresso infinito. Per il fatto, che la libertà è ad

ogni momento limitata ed estesa, è possibile la coscienza della libertà e quindi la conservazione dell'autocoscienza. Siccome poi sappiamo che il mondo è una modificazione dell'Io, il problema del passaggio dalla libertà nel mondo obiettivo significa soltanto questo: come l'Io operante possa determinare l'intuente. Ciò accade perchè l'operare e l'intuire, che nell'intuizione erano tutt'uno, ora si sono scissi, in modo che l'Io intuente si è cambiato in quello intuito. Una volta che l'attività ideale, o il concetto, si è staccata dall'obietto, l'azione non può presentarsi più come l'intuizione, o il fenomeno di essa. Il che importa che ogni azione debba esser limitata dalle leggi dell'intuire. Il soggetto, che opera sulla realtà, deve apparire come reale, come corpo organico; ogni atto deve apparir connesso ad un impulso fisico; il volere stesso deve oggettivarsi nella tendenza naturale.

Ma, se la libertà si assoggetta alle leggi dell'intuizione e trova le sue condizioni nella natura, non viene ad essere distrutta come libertà? Per risolvere il problema, è d'uopo considerare che, se il lato oggettivo del volere, o la tendenza naturale, si dirige sempre a qualcosa di esterno, invece il lato soggettivo o ideale deve proporsi come oggetto il volere in sè, la pura determinazione, il puro Io, l'elemento comune ch'è in fondo a tutte le intelligenze. Tale esigenza è appunto ciò che il Kant designò col nome d'imperativo categorico, ossia la legge morale, che si rivolge a me, non come ad individualità determinata, ma come ad intelligenza in generale. All'incontro la tendenza naturale è cieca, interessata, soggetta al determinismo, ed ha come oggetto la felicità, la quale è indipendente dal comando. Ora l'antitesi tra l'esigenza della volontà assoluta e quella della tendenza naturale deve realmente aver luogo nella coscienza e manifestarsi come antitesi tra due atti egualmente possibili. In tal caso, il fenomeno, che nella coscienza simboleggia ed esprime l'assoluto volere, è l'arbitrio, il quale importa una scelta tra cose opposte. E infatti, se noi consideriamo bene, del volere assoluto « non si può dire nè che sia libero nè che non sia libero, poichè l'assoluto non può esser pensato come operante secondo una legge, che non gli fosse stata già prescritta dall'intima necessità della

natura sua (33)»; ma in quanto si manifesta empiricamente, il volere può esser chiamato libero nel senso trascendendentale. Insomma il predicato della libertà non si ascrive nè all'Io meccanico dell'intuizione produttiva, nè all'Io assoluto, na all'Io che oscilla tra il soggettivo e l'oggettivo della volizione. Riflettendo poi che l'unico veicolo, per mezzo di cui l'Io possa esercitare la sua azione sul mondo esterno, è la tendenza, si vede che l'oggetto della tendenza naturale, ovvero la felicità, non possa esistere in modo indipendente dalla volontà pura, essendo inconcepibile che un essere finito si sforzi di raggiungere una moralità puramente formale. Tra moralità e felicità non v'é adunque conflitto, quando si pensi che la volontà pura dominante sul mondo esterno è l'unico e più alto bene.

Siccome poi l'attuazione della libertà nel senso di una limitazione della sfera di attività propria a ciascun individuo, affinchè si renda possibile la coesistenza con la libera azione di tutti gli altri, non va abbandonata al caso, Schelling deduce l'esigenza della legge giuridica, la quale operi come un mezzo coattivo, sì da costringere la tendenza naturale, quando oltrepassa i propri limiti, a trovarsi in contradizione con se stessa. Questa legge è come una seconda natura messa in servizio della libertà, e costituisce l'oggetto di una scienza, non pratica, ma teoretica; la quale per la libertà adempie la funzione di ciò che è la meccanica per il movimento. Quando si è tentato di trasformare l'ordinamento giuridico in ordinamento morale, si è caduti nel dispotismo. E invero, sebbene la miglior teodicea sia quella che dipende dal governo dell'uomo, non bisogna credere che la funzione del diritto sia come una specie di provvidenza. Piuttosto si potrebbe paragonare ad una macchina, «la quale è regolata in precedenza per certi casi, e funziona di per sè, ossia del tutto ciecamente, non appena si diano questi casi; e. benchè questa macchina sia stata fabbricata e regolata dalle mani dell'uomo, nondimeno, una volta uscita dalla mano dell'artista, essa deve continuare a funzionare, simile alla natura visibile, in conformità delle sue proprie leggi e in maniera indipendente, come se esistesse per sè medesima (34)». L'origine dell'ordinamento giuridico va cercata nel bisogno di far fronte alle violenze

dello stato di natura; ma il suo meccanismo è soggetto a modificazioni svariatissime, dipendenti dal vario grado di cultura, dal carattere nazionale, e così via. Le istituzioni hanno vita caduca, perchè soggiacciono all'influenza delle circostanze e degli interessi; ma coll'andar del tempo ne sorge una relativamente perfetta, che è basata sulla separazione dei tre poteri fondamentali dello Stato. E' facile vedere tuttavia che anche quell'organismo cova dei germi di sfacelo; perché, siccome la sicurezza di un singolo stato di fronte agli altri rende inevitabile la preponderanza del potere esecutivo sugli altri, perciò la consistenza dell'organismo statale poggerà unicamente sulla buona volontà di coloro, a cui è affidato il supremo potere, dunque sull'opera del caso. Ora, per assicurare la conservazione di uno Stato, si affaccia spontanea l'idea di una grande federazione di tutti gli Stati, la quale provveda, non solo a diffondere i sani principii dell'organizzazione giuridica, ma anche a nominare, per le mutue vertenze tra nazione e nazione, un areopago internazionale, al cui ordine, contro ogni ribellione di un singolo Stato, ci sia la forza di tutti i rimanenti.

L'avvento di questa universale istituzione bisogna aspettarlo dalla storia. Ma, se la storia è libero giuoco di forze, non è lo stesso che affidare al caso la soluzione del problema? Per rispondere a questa difficoltà, occorre fissare il concetto della storia. Non ogni accadimento è oggetto di narrazione storica, Per gli accadimenti naturali non si può a rigore parlare di storia, ma soltanto di una descrizione, a meno che non si voglia considerar la natura, non in questo o quel fenomeno particolare, ma nella sua attività produttiva, di cui non potremmo *a priori* determinar le direzioni, perchè la rappresenteremmo come libera di attuare innumerevoli formazioni per deviamenti da un unico tipo. E in questo senso propriamente l'uomo ha una storia, giacchè quel che egli sia per fare non si può calcolare in precedenza con nessuna teoria. Da ciò peraltro non si tragga la facile conclusione che l'arbitrio sia il dio della storia. Un altro carattere fondamentale della storia sta in ciò, che essa realizzi progressivamente un ideale, per opera, non dell'individuo, ma della specie. Volendo ora elevarci ad una filosofia della storia, è d'uopo anzitutto notare che la spie-

gazione del processo storico è riposta nella continuità delle generazioni, perchè nessuna coscienza individuale potrebbe esser posta con tutte le sue determinazioni effettive senza tutta la storia passata; anche se ci è impossibile indicare tutti i termini medii della connessione. In secondo luogo, una storia concepita, non come pragmatica ma come universale, ha certo un significato intrinseco, perchè rivela una progressività infinita. In base a quale criterio debba questo progresso valutarsi, è difficile stabilire: per un progresso morale, ci manca la misura; il progresso della cultura potrebbe esser negato, specie se ci riferiamo al mondo classico; non rimane dunque, come unico obietto della storia, se non il graduale realizzarsi di quell'ideale, già accennato, di un tribunale cosmopolitico ordinato al benessere comune delle nazioni. Ma questo ideale, che può esser raggiunto solo approssimativamente, c'implica, se noi ci proviamo a pensarlo, in una singolare contradizione. L'istituto giuridico, da noi postulato, mentre sarebbe condizione della libertà, non potendo in altro modo la libertà essere garantita, d'altra parte esigerebbe a sua volta la libertà per la sua effettuazione. A risolvere quest'antinomia si offre l'ipotesi, che nella stessa libertà si ritrovi la necessità, che tra libertà e necessità vi sia un occulto rapporto, « in forza del quale gli uomini, per via del loro stesso operare libero, e nondimeno contro il loro volere, debbono divenir cagione di qualche cosa, che non hanno giammai voluta, e in forza del quale viceversa deve riuscir male e tornar loro a vergogna ciò che hanno voluto con libertà e con la tensione di tutte le loro energie (35) ». Questa cooperazione, che negli eventi umani ha, insieme con la libertà degl'individui, un fattore necessario ed inconscio, che volgarmente si è chiamato destino o provvidenza è un postulato, non solo dell'arte tragica, ma anche di ogni azione giusta e magnanima, perchè nessuno potrebbe mai osare alcunchè di grande, se fosse convinto che le conseguenze immediate della sua azione possono venir distrutte dall'intrusione della libertà altrui e se non avesse il presentimento che la causa abbracciata con entusiasmo e sostenuta col proprio sacrifizio trionferà per effetto di uaa forza superiore a qualunque arbitrio individuale. Dunque, se l'azione umana è libera in se stessa,

il suo risultato finale, cioè la riuscita o l'insuccesso dei nostri disegni, non può dipendere da noi, ma da una necessità ignota. Ma lo scopo obiettivo, che deve realizzarsi in maniera indipendente dalla libertà individuale, in che cosa potrà consistere? Non nell'ordine morale del mondo, il quale non è qualcosa di assolutamente obiettivo, perchè esso richiede, per il suo effettuarsi, la collaborazione di tutti gli uomini coscienti, richiede che tutti la pensino in egual modo e che ciascuno eserciti il suo diritto divino, di far trionfare la giustizia. Tale obiettività spetta solo all'inconscio: solo « quando nell' operare umano volontario, cioè affatto eslege, domini di bel nuovo una inconscia conformità alla legge, io posso pensare ad un finale riunirsi di tutte le azioni per un comune scopo (36) ». Ma la conformità alla legge è solo nell'intuizione; dunque si tratterà di un'azione-intuizione, di una sintesi assoluta, che tutte le contradizioni abbia già in precedenza sciolte e cancellate, che dal giuoco eslege della libertà tragga alla fine qualcosa di razionale e che produca una soluzione del dramma, tutta diversa da quella generalmente preveduta. Ma questa riduzione unitaria del disarmonico, se vale a spiegare la predeterminazione del corso storico agli occhi dell' intuizione, è ancora insufficiente a conciliare l'uniformità della serie con la libertà dei singoli operanti; ond'è che la supposta armonia prestabilita troverà la sua intera giustificazione in un principio superiore, che sia l'*assoluta identità* dello intelligente e del libero, del conscio e dell'inconscio. « Quest'eterno Inconscio, che, quasi il sole eterno nel regno degli spiriti, si nasconde nel suo proprio lume sereno, e, benchè non divenga mai obbietto, pure imprime a tutte le azioni libere la sua identità, è insieme lo stesso per tutte le intelligenze, la radice invisibile, di cui tutte le intelligenze non sono se non le potenze, e l'eterno intermediario tra il subbiettivo, che determina se stesso in noi, e l'obbiettivo o l'intuente, come anche il fondamento dell'uniformità nella libertà e della libertà nell' uniformità dell' obbiettivo ». (37) Tuttavia quest'Assoluto non può mai essere oggetto del conoscere, ma solo dell'eterna premessa di ogni azione, e cioè della credenza. E qui Schelling distingue tre sistemi: il fatalismo, che si lascia guidare dall' oscuro

concetto del destino; l'ateismo, che non ammette altro nella storia che il giuoco di forze anarchiche; e infine la vera religione, che si eleva fino all'Assoluto. Ma come bisogna concepire quest'Assoluto? Se lo collocassimo fuori del dramma storico, « noi non saremmo se non gli attori, i quali eseguono ciò che egli ha composto. Se invece egli non è indipendente da noi, ma si rivela e disasconde successivamente per il giuoco della nostra libertà medesima, sì che senza questa libertà neanche egli *sarebbe*, noi siamo collaboratori di tutta l'opera, e originali inventori della parte speciale che recitiamo ». (38) Dunque l'Assoluto è immanente, « opera per mezzo di ogni singola intelligenza, cioè la sua azione è *anche* assoluta, in quanto non è libera nè priva di libertà, ma l'uno e l'altro insieme, *assolutamente* libera, e perciò appunto eziandio necessaria »; (39) laddove, quando l'intelligenza esce dallo stato dell'universale identità e distingue sè da sè nella coscienza, allora essa è libera solo come fenomeno interno, sebbene la nostra libertà, in quanto si trasferisce nel mondo fenomenico, venga a cadere sotto le leggi naturali del pari che ogni altro fatto.

Dalle cose dette risulta che la storia è una rivelazione graduale dell'Assoluto. « Poichè Dio non è mai, se essere è ciò che si rappresenta nel mondo obbiettivo; se *egli fosse*, noi non saremmo; ma egli *si rivela* di continuo. L'uomo reca per mezzo della sua storia una progressiva riprova dell'esistenza di Dio, una riprova però che non può esser compiuta se non dalla storia tutta quanta». (40) La coincidenza di necessità e libertà non si è mai completamente verificata, la rivelazione dell'Assoluto non è stata mai piena. Possiamo distinguer tre periodi di siffatta rivelazione, dunque anche tre periodi della storia, corrispondenti alle tre posizioni che il pensiero, come si è notato, può assumere innanzi al problema dell'Assoluto. Il primo periodo è quello tragico, in cui si rivela il destino, in cui precipitano i fastigi dei grandi imperi antichi e tramonta l'umanità più nobile che sia mai fiorita; il secondo è quello in cui domina la legge naturale in maniera affatto meccanica, ma pur facendo nascere dal più sfrenato arbitrio e dall'universale mania di conquista quegli scambi e quei contatti, che stringono sempre più fra loro i vari popoli e fanno sì che essi, stru-

menti inconsci di un disegno intelligente, preparino uno stato universale di pace. Il terzo periodo infine sarà quello in cui si rivelerà la provvidenza, combinando l'opera del destino e della natura in una sintesi degli opposti. « Ma se questo periodo sarà, allora sarà anche Dio » (41).

IV.

Per giungere alla soluzione compiuta del massimo problema della filosofia trascendentaie, e cioè dell'accordo tra soggettivo ed oggettivo, conviene mostrare come l'Io medesimo possa in un suo prodotto intuire la sua originaria armonia, che, sdoppiatasi nel processo fenomenologico, dovrà (se la dottrina è vera) indubbiamente riapparirgli. Nel mondo dell'azione questa identità non è possibile che si riveli, perchè vien tolta appunto in servigio della libertà; ogni azione infatti, se è libera nella sua interiorità, è sottoposta alle leggi naturali come evento obiettivo. Ma nel mondo dell'intuizione, che nasce dal cieco meccanismo dell'intelligenza, l'identità del conscio e dell'inconscio, del libero e del necessario può e deve esser dimostrata. E del resto, « non si potrebbe intendere, come mai sia possibile un realizzarsi dei nostri scopi nel mondo esterno per mezzo di una cosciente e libera attività, se nel mondo, prima ancora che diventi obbietto di un' azione libera, già in forza di quell'originaria identità tra l'attività inconscia e la conscia non fosse posta la recettività per un'azione siffatta ». (42) Ora le produzioni della natura hanno tali caratteri, da sembrare teleologiche, pur essendo opera di un cieco meccanismo. Se tolgo il meccanismo, tolgo la natura stessa; ma nello stesso tempo io, anche rinunziando ad interpretazioni teleologiche, non posso fare a meno di considerare i prodotti naturali come conformi al loro fine. Mentre l'uomo è un eterno frammento, perchè o il suo operare è necessario, e allora non è libero; o è libero, e allora non è necessario: nella natura organica noi troviamo realizzata perfettamente l'immagine della libertà e della necessità riunite. Come sciogliere una tal contradizione? In due maniere generalmente si suol risolvere il problema: insufficienti l'una e l'altra. O si ammette, con l'ilozoismo, che la mate-

ria si formi da sè, in modo che il fine si compenetri col prodotto: e allora si cade nella contradizione di attribuire l'intelligenza alla materia, distruggendo precisamente ciò che fa di essa una materia; o si ammette che la materia non sia altro che lo strumento inerte di un essere intelligente separato da lei: e allora non s'intende come il concetto di fine sia passato interamente nel prodotto naturale, e anzi si confonde il prodotto naturale col prodotto dell'arte. Dunque, se nè l'ilozoismo nè il creazionismo appaiono sufficienti a renderci ragione del fatto, unicamente l'idealismo trascendentale ci fornisce un'adeguata spiegazione della cieca e meccanica finalità della natura, la quale, « nel complesso del pari che nei singoli prodotti, non si può concepire se non con una intuizione, in cui il concetto del concetto e l'obbietto medesimo siano originalmente e indissolubilmente uniti, poichè allora il prodotto dovrà bensì apparire come finale, perchè la produzione stessa era già determinata dal principio, che si divide in libero e non libero a sussidio della coscienza, e tuttavia non può a sua volta il concetto di fine esser pensato come antecedente alla produzione, perchè in quell'intuizione entrambi erano ancora indistinguibili ». (43).

Ma così non siamo ancora arrivati alla nostra meta finale, perchè, se negli organismi naturali abbiamo riconosciuto quasi i monogrammi di quell'originaria identità del conscio e dell' inconscio, non si è ancora dimostrato che l'Io stesso raggiunga la piena coscienza di quell'identità in una delle sue proprie intuizioni. Orbene, l'intuizione postulata non può essere altra che l'*intuizione artistica.*

Per dedurre quest'intuizione, non bisogna far altro che dedurre il prodotto, giacchè, per mezzo dell'uno conosceremo anche l'altra. Ora è agevole notare che il prodotto cercato debba riunire in sè i caratteri rispettivi del prodotto naturale e del prodotto della libertà. Da una parte, esso dovrà aver di comune col prodotto naturale un elemento d'incoscienza; e, con maggior precisione, se il prodotto organico riflette l'attività inconscia come determinata dalla cosciente, viceversa il prodotto accennato sarà il riflesso dell' attività cosciente come determinata dall'inconscia. Da un'altra parte, il prodotto di cui parliamo e quello della li-

bertà saranno ravvicinati tra loro dall'intervento comune della coscienza: tuttavia, mentre l'azione libera è condizionata da uno sdoppiamento delle due attività, poichè, se s'identificassero assolutamente, l'obietto sarebbe completamente realizzato e il fenomeno della libertà cesserebbe; qui invece le due attività, se dapprincipio devono separarsi, affinchè l'Io abbia coscienza della produzione, dovranno poi coincidere affinchè il prodotto esprima la loro identità, in guisa che l'Io, incominciando con la coscienza, terminerà nell' inconscio. Se questo punto si raggiunge, sarà composto ogni dissidio, l'intelligenza finirà in un' auto-intuizione completa, e un sentimento d'infinita soddisfazione accompagnerà il riconoscimento inatteso di quell' identità espressa dal prodotto. « Ma quest'ignoto, che qui pone in armonia inattesa l'attività obbiettiva e la cosciente, non è altro che quell' assoluto, il quale racchiude il principio generale dell'armonia prestabilita tra il conscio e l'inconscio. Se quell' assoluto adunque è riflesso dal prodotto, apparirà all' intelligenza come qualche cosa che è superiore a lei, e che, pur contro la libertà, a quello che era stato cominciato con coscienza e intenzione, aggiunge il non intenzionale » (44).

Un'analisi della produzione artistica rivela appunto che essa corrisponde perfettamente all'intuizione testè dedotta. Che ogni produzione estetica derivi da un conflitto di attività, è cosa confessata dagli stessi artisti, i quali alla composizione si sentono come trascinati da un'irresistibile tendenza della loro natura e pur non senza interna riluttanza (*pati Deum*). Ma, per confessione loro altresì, ogni opera d'arte, se muove dal sentimento di un'infinita contradizione, termina in quello di un'infinita armonia. « Come colui che è sottoposto al fato non compie ciò che egli vuole od intende, ma ciò che gl'impone il destino incomprensibile, sotto la cui influenza si trova, così pare che l'artista, per quanto sia pieno d'intenzionalità, pure, in rapporto a ciò che vi è di propriamente obbiettivo nella sua creazione, si trovi sotto l'influsso di una forza, che lo singolarizza da tutti gli altri uomini, e lo costringe ad esprimere o a descrivere cose, che egli stesso non penetra interamente, e la cui significazione è infinita ». (45) Inoltre è chiaro che, se il prodotto dell'arte risulta dal concorso di due attività,

in esso debbono potersi ritrovare due elementi, l'uno spontaneo, l'altro riflesso, che a quelle attività precisamente corrispondono. Il primo, che è inconscio e non si può imparare da alcun maestro, essendo un libero dono della natura, vien chiamato dallo Schelling *poesia*, cioè forza creativa. Il secondo, che importa studio e meditazione, che si può imparare e perfezionare con l'aiuto della tradizione e dell'esercizio personale, si dovrebbe chiamare *tecnica* piuttosto che *arte*, come lo designa l'autore. Certo nessuno di questi due elementi ha valore, scompagnato dall'altro; ma l'autore crede che, se mai, « riesca a qualcosa piuttosto l'arte senza la poesia, che la poesia senza l'arte; sia perchè non è facile trovare un uomo privo di ogni sentimento poetico, benchè molti ve ne siano privi di arte; sia perché l'incessante studio delle idee dei grandi maestri vale in certa misura a compensare la deficienza originaria di forza obbiettiva, sebbene ad ogni modo non possa venirne fuori che una parvenza di poesia, facilmente distinguibile per la sua superficialità in contrapposto all' inesplorabile profondità, che il vero artista, per grande che sia la riflessione con cui lavora, mette involontariamente nell' opera propria, e che nè egli nè alcun altro può interamente penetrare, come anche per molti altri caratteri, per es. il gran valore che egli dà alla parte puramente meccanica dell'arte, la povertà della forma in cui si muove, ecc. » (46). La fusione poi dell'elemento cosciente e dell'inconscio in una perfetta opera d'arte non può essere compiuta da altri che dal genio.

Tre caratteri fondamentali presenta l'opera d'arte. Anzitutto essa, riflettendo l'unificazione di due attività, che sarebbero in infinito conflitto, rappresenta un' infinità inconscia, e quindi è suscettiva d'infinite interpretazioni. « Per render chiaro il nostro pensiero con un solo esempio, la mitologia greca, la quale è innegabile che racchiuda in sè un senso infinito e simboli per tutte le idee, è nata in mezzo a un popolo e in una maniera, che rendono ambedue impossibile il supporre una generale intenzionalità nell' invenzione e nell'armonia con cui ogni cosa è riunita in un grande insieme ». (47) Secondariamente, l'espressione esterna dell'opera d'arte è la calma e la serena grandezza, « persino là dove andrebbe espressa la tensione più alta del do-

lore o della gioia ». Un terzo carattere, che si può dire sintetizzi i primi due, è la bellezza, come espressione di una scissura infinita composta in una forma finita. Queste note differenziali poi mettono in luce la distanza che vi è tra la produzione artistica e quella naturale o di altra specie. Il prodotto organico, siccome non trae la sua origine dalla coscienza, non è necessariamente, ma solo casualmente bello; dunque non é un buon principio di arte l'imitazione della natura, anzi, al contrario, « ciò che l'arte produce nella sua perfezione è principio e norma per la valutazione della bellezza naturale ». Il prodotto artistico differisce poi da quello tecnico, perchè non obbedisce a fini estranei, respinge ogni comunione col piacere dei sensi o coll'utile o colla stessa morale, ed è propriamente fine a se stesso. Da ciò risulta anche l'opposizione tra l'arte e la scienza. « Infatti, benchè la scienza, nella sua più alta funzione, abbia quell'uno e medesimo còmpito che ha l'arte, pure questo còmpito, a cagione della maniera di assolverlo, è per la scienza infinito...». (48) Ed ecco perchè non si può propriamente parlare di genio scientifico, perchè la soluzione geniale di un problema potrebbe essere stata trovata meccanicamente. Ci sono veramente alcuni pochi indizi per argomentare la genialità nelle scienze; ma questi segni congetturali possono ben riuscire fallaci. Quando per es. l'idea complessiva di un sistema balena alla mente dello scienziato prima che lentamente si formino le singole parti; o quando un intelletto precursore afferma verità, che ai suoi contemporanei riuscirebbe impossibile penetrare. In fondo, il genio si distingue da quello che è semplice talento o abilità, in quanto risolve una contradizione, che appariva disperata.

Qual è il rapporto della filosofia dell'arte con l'intero sistema dell'idealismo trascendentale? Abbiamo visto che tutta la filosofia deve prendere come punto di partenza il principio dell'identità assoluta. Ora quest'identità non si può comprendere o comunicare nè per via di descrizione nè sopra tutto per via di concetti; ma può essere solamente intuita mediante un'intuizione, non sensibile, bensì intellettuale, e che, avendo un carattere d'interiorità, non potrebbe ridivenire obiettiva se non per mezzo di una seconda intuizione, cioè di quella estetica, la quale è come un'irra-

diazione dell'Assoluto. Del resto, tutto il meccanismo della filosofia diventa obiettivo unicamente con l'intuizione estetica, perchè, se la filosofia fa uscire ogni prodotto dell'intuizione da uno sdoppiamento di attività che prima non erano opposte, anche la produzione estetica presuppone un tale sdoppiamento. Nell'intuizione produttiva opera quello stesso elemento attivo che opera nell'arte, ossia l'immaginazione. Di là dalla coscienza ha origine il mondo reale, di qua il mondo ideale o dell'arte. Nel primo, l'antitesi è rappresentata per mezzo del mondo obiettivo preso nel suo complesso; nell'altro invece, ogni singolo prodotto è un'immagine dell'infinito. L'arte è il vero ed unico organo e documento della filosofia; essa è per il filosofo quanto vi ha di più alto, perchè « gli apre quasi il santuario, dove in eterna ed originaria unione arde come in una fiamma quello che nella natura e nella storia è separato. » (49) A sua volta la natura è un poema, chiuso in caratteri misteriosi e mirabili. « Ma se l'enigma si potesse svelare, noi vi conosceremmo l'odissea dello spirito, il quale, per mirabile illusione, cercando se stesso, fugge se stesso; poichè si mostra attraverso il mondo sensibile solo come il senso attraverso le parole, solo come, attraverso una nebbia sottile, quella terra della fantasia, alla quale miriamo ». (50) Ora, se l'arte ha un così grande valore per il filosofo, è da aspettarsi che la filosofia, e con essa tutte le scienze, che per suo mezzo vengono recate alla perfezione, un giorno, come altrettanti fiumi, ritorneranno a quell'universale oceano della poesia, da cui erano uscite. Quale potrà essere la via, non sappiamo con certezza; ma probabilmente sarà una nuova mitologia, creata non da un poeta singolo, ma da una nuova stirpe.

Dando ora uno sguardo al cammino percorso, è chiaro che, siccome il principio dell'identità tra subiettivo e obiettivo, il quale originariamente poteva esser rappresentato solo mediante l'intuizione intellettuale, è stato, mediante l'opera d'arte, tratto interamente fuori della subiettività e reso pienamente obiettivo; così il sistema si può dire compiuto, perchè ricondotto al suo punto di partenza. I due estremi son costituiti dall'intuizione intellettuale e da quella estetica. Ciò che la prima è per il filosofo, la seconda è per il suo obietto. Ma se l'una, per il suo carattere speciale,

non può essere il portato di ogni coscienza, è evidente che la filosofia come filosofia non abbia la capacità di acquistare giammai una validità universale. All'arte soltanto è consentita un'obiettività assoluta. Si può dire anzi: « Togliete... l'obbiettività all'arte, e cesserà di essere quello che è, per divenire filosofia; date l'obiettività alla filosofia; e cesserà di esser filosofia, per divenire arte.—La filosofia raggiunge bensì il sommo vero, ma fino a questo punto non porta che quasi un frammento dell'uomo. L'arte porta l'*uomo intiero*, com'egli è, alla conoscenza del sommo vero, e qui riposa l'eterna diversità ed il portento dell'arte. » (51) Inoltre il principio unitario della filosofia trascendentale si fonda su di un continuo potenziarsi dell'auto-intuizione: le varie potenze, dall'atto primitivo dell'autocoscienza all'intuizione geniale, sono raffigurate nell'esperienza da una serie di gradi, che va dalla materia fino all'organizzazione, e di lì, attraverso la ragione e l'arbitrio, fino alla suprema unificazione di libertà e necessità, che è raggiunta nell'arte.

V.

Il *Sistema dell'idealismo trascendentale* è, tra le opere dello Schelling, quella che, per le grandiose proporzioni architettoniche, la compiutezza sistematica, l'efficacia e il colorito dell'espressione, più felicemente rispecchia la genialità dell'autore e ne costituisce insieme il maggior titolo di gloria. Com'è avvertito nella prefazione, la sostanza della trattazione era stata già formulata da un pezzo e nella *Dottrina della scienza* e negli scritti dell'autore stesso; ma è certo che nella nuova rielaborazione essa ha guadagnato di molto, non solo in chiarezza, ma anche perchè i principii dell'idealismo sono stati estesi a tutti i possibili problemi fondamentali del sapere. Bisogna poi aggiungere che non sempre lo Schelling ricalca le orme di Fichte, nè sempre si limita a riesporre, sia pure in una totalità più compatta, pensieri già altra volta espressi, anzi, per il gran valore che assegna all'intuizione artistica, egli, come vedremo, dà al suo sistema un'impronta nuova ed originale. Come scienza del subiettivo, l'*Idealismo trascendentale* rimaneva in gran parte nei confini della *Dottrina della scienza*; ma li supe-

rava in quanto veniva a lumeggiare il perfetto parallelismo che vi è, fino ad un certo punto, tra le potenze dell'intuizione e quelle della natura, offrendo in tal modo un complemento indispensabile agli scritti anteriori di filosofia naturale. Il processo dinamico porge la riprova del processo trascendentale, come questo di quello; ma entrambi vogliono essere svolti in maniera indipendente. L'Io è pensato come produttività infinita, non meno che la *natura naturans*, con cui s'identifica; esso trae da sè una serie teleologica di forme discrete, mediante una serie di atti, ognuno dei quali toglie in parte un'originaria contradizione e costituisce il fondamento logico per un nuovo atto. (52) Il significato essenziale del *Sistema* è che lo spirito è storia, sviluppo progressivo: i due mondi dell'intuizione e dell'azione non sono in antitesi come il mondo naturale e il mondo delle nazioni nella mente del Vico; perchè l'uno e l'altro, sebbene in diversa maniera, sono l'opera dello stesso fattore, dello spirito, il quale può in entrambi riconoscere la propria creazione. Schelling porge qui la mano a Hegel, che nella *Fenomenologia* mostrerà, con deduzione logica rigorosa, come il dato reale, oggetto della coscienza, debba, per le sue intime contradizioni, rivelare la sua identità col pensiero.

Chi voglia pertanto apprezzare degnamente la costruzione schellinghiana, non deve collocarsi dal punto di vista empirico o da quello strettamente kantiano, come han fatto per es., lo Schopenhauer e il Noack; altrimenti correrà il pericolo di non capirla punto. « È facile dire — notava giustamente Hegel — che il soggetto e l'oggetto sono differenti. Se non fossero tali, non ci sarebbe nulla da fare, come con A = A; ma essi sono opposti come unità». (53) Pure è innegabile che, se il *Sistema* ritesse in modo mirabile quella storia dell'autocoscienza, di cui Fichte aveva dato appena un astruso e scolastico abbozzo, rivela anche l'arbitrarietà del metodo, a cui l'autore si attenne. Schelling, mentre ha il merito di aver allargato gli angusti quadri della concezione fichtiana, elevandosi all'unità del soggetto-oggetto, dall'altra però non si è liberato dal falso presupposto, che si era fatto valere con Plotino, Spinoza, Jacobi, di una facoltà sovrumana, capace di raggiungere la verità assoluta. Negato ogni valore ai concetti, si pretendeva che l'Eros, l'intuizione

intellettuale concessa a pochi privilegiati, chiarificando l'intelletto con una magica illuminazione, lo portasse alla scoperta del divino nel naturale, dell'ente metafisico nella varietà ingannevole dell'esperienza. Plotino esalta l'amore ideale, che lo colloca nel centro dell'Uno. L'*amor dei intellectualis* di Spinoza è un eterno punto di vista, che ci rivela Dio ovunque e ci fa entrare, non solamente coll'aspirazione mistica, ma con una chiara penetrazione, in immediato contatto con lui. (54) Jacobi, dichiarando la verità inattingibile al pensiero finito, celebra il sapere immediato e non si accorge in tal modo che egli abbandona l'uomo allo sfrenato arbitrio delle immaginazioni ed asserzioni, ad uno smisurato orgoglio di moralità e di sentimento. (55) Ora lo Schelling ha il torto di essersi lasciato rapire anche lui dal miraggio dell'intuizione intellettuale, che è la maniera più comoda di considerare come filosofia tutto quello che ci può saltare in mente. Se per poco supponiamo che gl'individui, per esser filosofi, debbano avere la visione immediata dell'identità, è chiaro che la filosofia viene a cambiarsi in talento artistico, in dono geniale; e non si considera così che l'affermazione filosofica diventa un oracolo, che viene a cadere *ipso facto* la possibilità di ogni dimostrazione, che per impugnare la falsità non si può far altro che notare la mancanza dell'intuizione intellettuale. Queste deficienze di metodo rimproverava, e non a torto, lo Hegel allo Schelling (56). Se non che bisogna riconoscere, per debito di giustizia, che degli spunti dialettici non mancano, come s'è visto, nell'*Idealismo trascendentale;* e in questo senso, l'autore potè giustificare il suo vanto di avere, se non inventato, almeno applicato quel metodo della storicità, «il cui principio è che il grado anteriore, o ciò che si produce in esso, divenga sempre l'obbietto del posteriore e più alto», in guisa che «eran dati i mezzi di salire dal più profondo seno della natura, attraverso tutti i gradi dello spirito umano, per terminare all'ultima e più alta idea, al subbietto che domina ogni cosa». (57) D'altra parte, per intendere bene l'esigenza messa avanti dallo Schelling, occorre tener presenti le condizioni fatte al pensiero dalla critica kantiana e le particolari tendenze del Romanticismo tedesco. La possibilità di

un organo privilegiato di conoscenza era stata più volte discussa dal Kant, sopra tutto nella *Dialettica del giudizio teleologico*. Per un intelletto come il nostro, che procede per via discorsiva, il particolare non può essere determinato dal generale nè derivato da esso; e benchè il contingente, ch'è dato dalla varietà della natura, possa accordarsi col generale per via di sussunzione a certi concetti e a certe leggi, nondimeno questo accordo è, per il giudizio, interamente accidentale. Ma noi possiamo concepire un intelletto che proceda dal generale sintetico al particolare, vale a dire dal tutto alle parti. (58) Conviene anche osservare che la scoperta kantiana delle funzioni *a priori* del nostro spirito implicava un tacito riconoscimento dell'intuito intellettuale: infatti che altro mai significherebbe conoscere *a priori* queste funzioni originarie se non cogliere le forme di un intelletto archetipo e sintetico nel momento stesso della loro operazione, presupporre un'attività che abbia un'intuizione immediata del suo potere creativo? Certo il Kant non tira egli stesso una tal conseguenza dal suo postulato; ma è agevole vedere che solo se la mia coscienza crea *a priori* le categorie, può conoscerle anche *a priori* e diviene possibile una metafisica come scienza. (59) Questa produttività dello spirito, in parte ammessa in parte negata dal Kant, fu poi energicamente affermata dal Romanticismo, il quale si sforzò di saltare le barriere del dualismo kantiano e di comprendere il particolare, ossia l'oggetto della storia. Accadde così che l'intuizione intellettuale divenisse la parola d'ordine dei romantici, i quali ne facevano un imperativo, non soltanto della teoria, ma della critica, dell'amicizia e della morale. Schelling si rese interprete sommo di questi nuovi conati, mirando, sia a vincere le insufficienze dei concetti naturalistici, inalzando i valori storici ed estetici, sia ad ottenere un fondamento di assoluta certezza. (60)

Come organo generale della filosofia venne considerata dallo Schelling l'intuizione estetica, in quanto riproduzione e documento vivo dell'intuizione intellettuale. Qui, come in altri punti, si rivela chiaro il suo distacco dal Fichte. Questi, continuando il dualismo kantiano, che opponeva il mondo della libertà a quello della natura, aveva inesteticamente

rappresentato l' universo come un semplice materiale del dovere, ammettendo che l'ideale e il reale siano due linee che si toccano all'infinito. Schelling, natura essenzialmente artistica, fa il tentativo originale di conciliare il dissidio tra la ragion teoretica e la pratica mediante la ragione estetica, di cui afferma solennemente il primato. A questa concezione, che veniva a cambiare il mondo in una grande opera d'arte, possono di certo aver dato impulso alcune vedute di Leibniz, di Kant, di Schiller, di Federico Schlegel. Nella *Monadologia*, come ha ben osservato lo Zimmermann, si poneva una filosofia dell'armonismo come unità superiore del meccanismo e del moralismo, del regno della natura e di quello della grazia; proprio allo stesso modo in cui la filosofia dell'arte, secondo lo Schelling, veniva a togliere la contradizione tra la filosofia della natura e la filosofia della storia. « Come noi abbiamo stabilito qui sopra un'armonia perfetta fra i due regni naturali, l'uno delle cause efficienti, l'altro delle finali, così dobbiamo qui osservare un'altra armonia fra il regno fisico della natura, e il regno morale della grazia, cioè fra Dio considerato come architetto della macchina dell'universo, e Dio considerato come monarca della città divina degli spiriti » (61) Non altrimenti lo Schelling, il cui *Idealismo trascendentale* risente anche in altri punti l'influenza leibniziana, ha concepito il suo Assoluto come unità di meccanismo e libertà, d'incoscienza e coscienza. Ma, a presentare quest' unità sotto lo aspetto estetico, può avergli fornito qualche suggerimento il Kant, che nella *Critica del giudizio* aveva insegnato la possibilità di un armonia tra l'intelletto e la sensibilità, la quale, pur non essendo ancora l'armonia tra la ragion teoretica e la pratica, spiegava però il modo in cui nasce la rappresentazione del bello. Anche la dottrina del genio fu elaborata dallo Schelling in maniera non troppo dissimile da quella del Kant: i due elementi che il primo additava all'opera d'arte, cioè la libera creazione e la regolarità dell'intuizione inconscia, fanno riscontro alla libera immaginazione e alle leggi dell'intelletto, dal cui armonico giuoco il secondo fa nascere l'attrattiva della poesia (62). Anche lo Schiller, ferito dalla dura antitesi kantiana, cerca rifugio nell'estetica e vagheggia un ideale euritmico di vita, che

egli scorge realizzato dal poeta sentimentale nell'idillio, che è l'idea « di una lotta pienamente risolta, sia nel singolo uomo sia nella società, una libera unificazione delle tendenze con la legge di una natura sollevata alla più alta dignità etica, l'ideale della bellezza applicato alla vita reale ». Come ideale della collettività poi egli glorifica uno « Stato estetico », in cui l'uomo non è soverchiato od incatenato dal suo simile, ma appare di fronte a lui come oggetto di un libero giuoco (63). Idee affini sosteneva uno dei corifei del Romanticismo, Federico Schlegel, parlando, nell' *Athenäum*, della poesia romantica, la quale doveva fondere poesia e prosa, genialità e critica, poesia d'arte e poesia naturale, vivificare la poesia e la genialità, poetizzare la vita e la società, assumere l'istinto geniale a tono fondamentale della vita (64). In questo ambiente, in cui il valore estetico era elevato a valore supremo dell'esistenza, in cui il poeta era considerato come l'uomo-eroe, in cui era espressamente riconosciuta l'autonomia dell'arte, non fa meraviglia che lo Schelling bandisse un vangelo filosofico, in cui l'intuizione estetica occupava il posto di onore. Ond'è che in questo senso non saprei dar ragione al Metzger, il quale critica il Windelband per aver distinto, con l'appellativo di *idealismo estetico*, una fase speciale del pensiero schellinghiano, intermedia tra la filosofia della natura e il sistema dell'identità assoluta; giacchè, se può concedersi che le lezioni sulla *Filosofia dell'arte* non vanno messe insieme coll'*Idealismo trascendentale*, è falso che in quest'opera la categoria del bello non abbia quel significato cosmico e quel posto centrale che ha nel dialogo *Bruno*, ma sia un elemento estrinseco, aggiunto per amor di compiutezza (65). Senza la filosofia dell'arte, l'*Idealismo trascendentale* non s'intende più, è un edifizio a cui viene a mancare la sua chiave di volta. Il mondo della natura è infatti, per lo Schelling, l'epopea primitiva ed inconscia dello spirito, il quale poi giunge a perfetta consapevolezza di sè nell'opera d'arte e riconosce interamente se stesso nella sua produzione. Se il mondo obiettivo è prodotto dalla sintesi creatrice dell'immaginazione, è evidente che un atto estetico governa, in fondo, il processo storico dell'autocoscienza. La intuizione intellettuale non differisce da quella estetica se

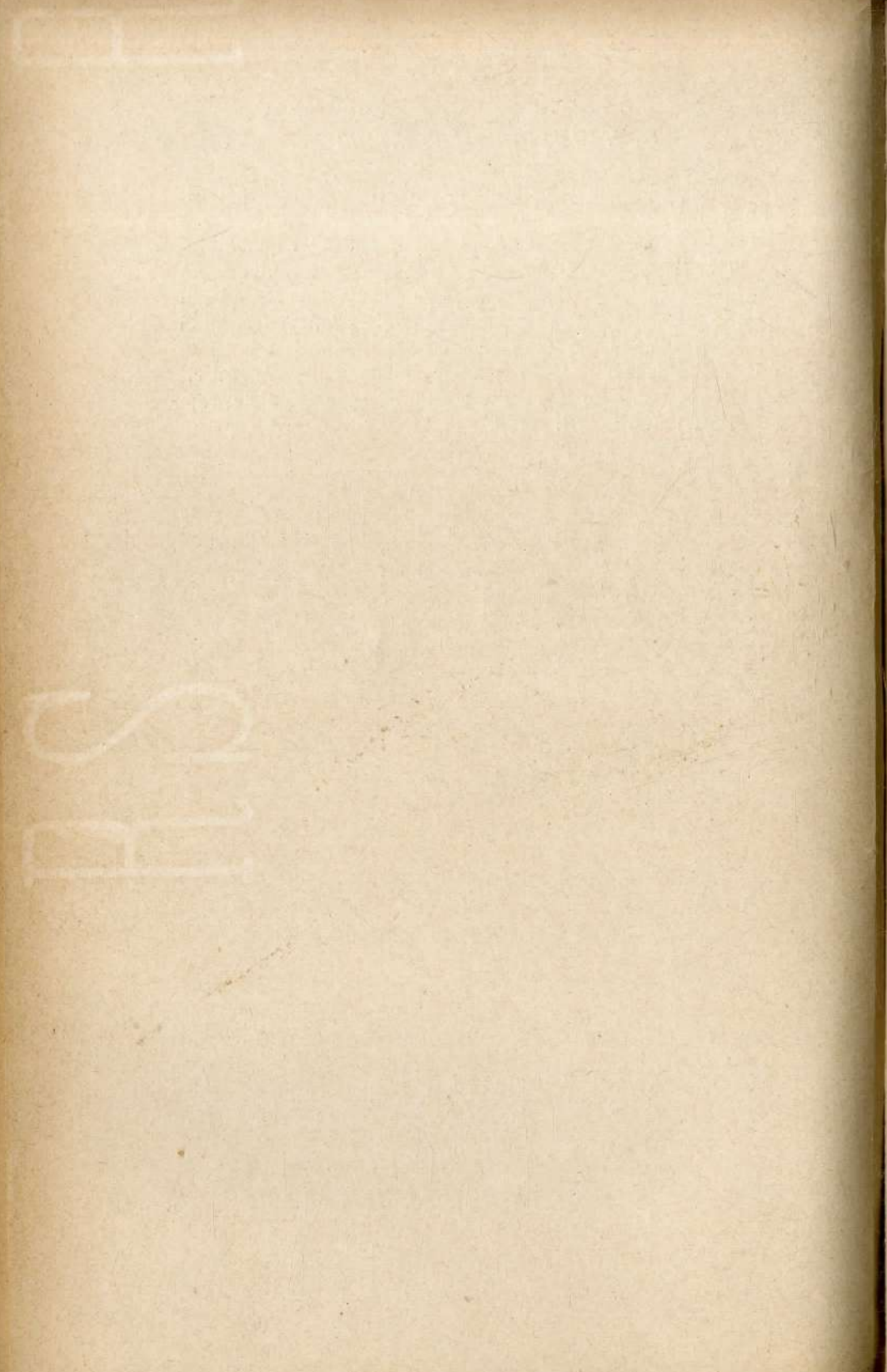
non perchè le manca il carattere dell'obiettività; l'arte si può chiamare una filosofia obiettivata. Non è illegittimo adunque parlare di un idealismo estetico dello Schelling, come si è parlato di un idealismo etico del Fichte. E sembra tanto più opportuno conservare questa denominazione, per tenere ben distinta la prima forma del sistema della identità, che rispecchia — come abbiam notato — l'armonismo del Leibniz, dalla seconda, che ben a ragione è stata qualificata come un neo-spinozismo. Si potrebbe forse in questa concezione, che nel prodotto del genio artistico vede quasi la soluzione felice del gran dramma cosmico, notare una specie di misticismo estetico, annunziante alla lontana l'idea che della funzione dell'arte si fece poi lo Schopenhauer. Ma la veduta ingegnosa dello Schelling è tale da essere accettata? Per lui, indubbiamente l'arte occupava il più alto gradino nella gerarchia delle attività umane. Se non che, osservava Hegel, lo spirito non può raggiungere la sua vera espressione in una forma, non logica, ma intuitiva, com'è quella dell'arte.

Un'altra parte molto originale ed interessante del *Sistema* è quella consacrata alla filosofia della storia. Il Rickert ha notato che il gran lavoro compiuto dall'idealismo tedesco nel campo della speculazione filosofica della storia non è in essenziale dipendenza dalla metafisica, anzi sovente è in un certo contrasto con essa (66). Questa opinione è vera fino ad un certo punto; chè, quando vogliamo limitarci all'empiria storica, la quale era stata promossa così efficacemente da Herder, si dovrà convenire facilmente che Schelling possiede un senso finissimo per l'indole del processo storico, per la struttura dei valori, per il problema della storia universale. Si dovrà convenire che le sue riflessioni filosofiche sul concetto della storia hanno un carattere metodologico e sono dei *tentamina* di una logica della storia; che, anche se egli deve qualche ispirazione al Kant, specie per l'intima connessione posta tra la filosofia della storia e l'etica, gli va molto innanzi per l'intelligenza del metodo storico e perchè eleva la storia a problema filosofico; che egli restringe l'oggetto della storia al particolare, al concreto, e, precisamente, ai fatti delle grandi personalità, trascurando l'attività anonima delle masse; che esclude i fatti

puramente fisici, perchè storicamente indifferenti, sebbene sia lontano (date le sue tendenze panteistiche) dal contrapporre le scienze della cultura a quelle della natura; che, diversamente dal Comte, nega che le azioni umane siano soggette a previsione e che la storia si possa teorizzare *a priori* (67). Ma, se poi, considerando che la storia per lo Schelling equivale a sviluppo degli assoluti valori della cultura, ci domandiamo in che modo egli cercò d'intendere i valori universali ed i loro mutui rapporti, è chiaro che non potremo far astrazione dalle sue vedute metafisiche. Osserva acconciamente il Mehlis che questa indagine importa un doppio problema: 1) l'individuale denota forse il supremo valore? 2) a quale attività intellettuale spetta il massimo valore? Nel 1° caso si parlerà d'individualismo o universalismo; nel 2° d'intellettualismo, volontarismo, concezione estetica o religiosa (68). Ora, circa il primo punto, è notevole, nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, una doppia tendenza: da un lato si afferma l'indeducibilità del particolare dal generale; da un altro lato si delinea una tendenza all'idealismo assoluto, il quale, panlogistico di sua natura, distrugge la realtà e l'indipendenza del particolare. Vi è un'esigenza, che non si risolve a mettere da parte il fattore irrazionale e che afferma l'individualità in quanto portatrice di un valore: ma vi è anche un'altra esigenza, che invoca una necessità superiore per garantire il progresso della specie umana, in modo che gl'individui, anche grandi, vengono ad esser considerati come strumenti adatti alla realizzazione dei valori, i quali non sono creati da essi: e, del resto, il genio stesso è, in fondo, il prodotto dell'Io assoluto. La posizione dello Schelling insomma corrisponderebbe, per questa parte, ad un universalismo estremo. Quanto poi al secondo problema, la realizzazione dei valori è concepita come progressiva; e si può inquadrare nello schema: natura-storia-arte. La natura è il regno della necessità, la storia il regno della libertà, l' arte quello in cui necessità e libertà s'identificano in un' unità suprema; e però, l'arte rappresenta, come già vedemmo, il supremo valore. Quanto alla storia, che è il terreno in cui si sviluppano i valori etici, è strano che lo Schelling ammetta il progresso, non già nella direzione morale ed estetica, ma

unicamente in rapporto all'attuazione della pace internazionale: sicchè lo Stato viene ad assumere una funzione meramente formale, non è fine a se stesso, non è un organismo divino, come per Hegel (69). Concludendo per questa seconda parte, l'universalismo dell'autore non termina in quella conclusione coerente, che egli, secondo le sue premesse, avrebbe dovuto formulare: l'obiettivazione del valore estetico non appare affatto come il risultato finale del processo storico.

Il problema dei valori è, nella concezione schellinghiana, intimamente connesso col problema dei rapporti tra il finito e l'infinito. In che modo lo Schelling concepisce l'infinito? Il Mehlis ha notato due forme diverse: la statica e la dinamica. Nella prima forma, l'infinito è assoluta involuzione, possibilità infinita, assoluta sintesi originaria. Esso è anche identificato col soggetto, come il finito coll'oggetto. Ma l'infinito non è soltanto l'ἀόριστον, è anche l'ἄπειρον; non è solo statico, ma anche dinamico, e cioè assoluta evoluzione, infinità quantitativa, eternità extra-temporale ed extra-spaziale. In questa veduta si fonde il pensiero alessandrino e medievale col concetto fichtiano di conato incessante (70). È una forma insomma di panteismo idealistico. Ma non mancano incertezze e contradizioni. L'Io infinito ha una realtà o no? A rigore, dovrebb'essere l'assoluta realtà, come è la Sostanza dello Spinoza. E infatti, nella deduzione della storia, l'autore non esita a presentare gl'individui come veicoli dell'universale. Ma viceversa poi, in quella stessa deduzione, egli afferma che, se esistesse Dio, non avrebbe alcun senso l'esistenza degli uomini, e che Dio sarà solo alla fine dei tempi, giacchè la storia è una progressiva rivelazione di Dio. La libertà ora sembra ammessa, ora negata (71). Da un canto si nota, contro la trascendenza, che noi non siamo gli esecutori, ma gl'inventori della parte che recitiamo nel mondo; ma d'altro canto parrebbe che la libertà degl'individui si dovesse ridurre ad un'illusoria parvenza: perchè, se la serie empirica dei loro atti è già predeterminata nella sintesi originaria dell'Io, se a ciascuno di essi è stata già assegnata una parte, è chiaro che non sta nell'arbitrio umano trasformare la realtà e aprire il campo a nuove specie di valori. Schelling fa un pode-

roso sforzo per conciliare la libertà e la necessità nel regno della storia, dicendo che l'azione individuale è bensì libera in se stessa, ma non nel suo risultato, il quale sorpassa la intenzione dell'operante: qualcosa di simile a ciò che aveva detto il Vico e che dirà poi Hegel. Ma questo principio dialettico, che corrisponde all'*eterogenesi dei fini*, di cui parla il Wundt, non appare chiaramente dimostrato, sì da forzare l'assenso. E come il problema della libertà, così rimane indeterminato e poco intelligibile il problema dei rapporti tra l'infinito e il finito.

CAPITOLO QUARTO.

Il sistema dell'identità assoluta.

I.

Nella filosofia della natura e nell' *Idealismo trascendentale* il nostro autore aveva sviluppato separatamente le due parti distinte del proprio sistema: dal polo oggettivo era passato al polo soggettivo, dal mondo della natura al mondo dello spirito, dalla serie reale alla serie ideale. Entrambe le scienze erano necessarie a rappresentare quell'opposizione, che, per via di termini complementari, faceva capo ad una fondamentale unità, a quell'unità di oggetto e di soggetto, di essere e di pensiero, la quale già nello scritto *Dell'Io* aveva fatta la sua prima ed incerta apparizione. Adesso par venuto il momento di fondere in una totalità organica le due scienze, divise per comodità di studio, e guardarle da un unico punto di vista. È il còmpito, che lo Schelling si provò ad assolvere nei vari scritti, in cui è esposta la dottrina dell'identità assoluta: primi per importanza, l'*Esposizione del mio sistema di filosofia* (1801), il dialogo *Bruno o sul divino e naturale principio delle cose* (1802), le *Lezioni sul metodo dello studio accademico* (1803); quindi il saggio *Sul vero concetto della filosofia naturale* (1801), le *Ulteriori esposizioni del sistema di filosofia* (1802),

il dialogo *Sul sistema dell'assoluta identità e sul suo rapporto col recente dualismo di Reinhold* (1802), lo scritto *Sul rapporto tra la filosofia della natura e la filosofia in generale* (1802), le *Lezioni sulla filosofia dell'arte* (1802–3), le *Aggiunte alle Idee per una filosofia della natura* (1803), il *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia naturale in particolare* (1804), l'aggiunta alla seconda edizione dello scritto *Sull'anima del mondo* che reca il titolo *Sul rapporto del reale e dell' ideale nella natura* (1806), le due serie di *Aforismi sulla filosofia naturale* (1806), il discorso *Sul rapporto delle arti figurative con la natura* (1807) ed altri scritti di minor conto. L'*Esposizione* del 1801, che più tardi anche agli occhi dell'autore conservava una primaria importanza, rimase interrotta al punto, in cui si doveva passare dalla serie reale alla ideale; ma essa trova in certo modo il suo complemento nel dialogo *Bruno,* in cui si parla delle idee della verità e della bellezza, che sono le espressioni culminanti della seconda serie. E lo trova pure, con maggiore larghezza, nel postumo *Sistema dell'intera filosofia.* È un po' strano che l'autore si affrettasse a pubblicar frammentario il suo scritto nella *Zeitschrift für spekulative Physik.* Forse, come pensa il Noack, ciò si spiega col fatto che pochi mesi avanti era apparso a Jena, portando in tasca anche lui un sistema, Hegel; e che il suo più giovine amico, già illustre, fosse roso da segreta paura di vedersi rubate le mosse e tolto il primato della genialità filosofica trascendentale (1). Comunque, il frammento che possediamo, è sufficiente a farci cogliere il senso dell' intero sistema.

Era lungo tempo che Schelling accarezzava il sogno di rinnovare su altre basi l'*Etica* di Spinoza; e abbiamo veduto come già nello scritto *Dell'Io* imitasse questo grande pensatore. Adesso egli adotta senz' altro il metodo geometrico, procedendo per via di assiomi, dimostrazioni, illustrazioni e corollari. Ma si capisce che i principii sono mutati. La Sostanza spinoziana è propriamente la causalità rappresentata come cosa od essenza. Il parallelismo dei due attributi non è da interpretare, come notò acutamente lo Spaventa, nel senso di una duplice natura, di due proprietà, « le quali, in quanto *attive*, siano cause de' due universi ». (2)

La sostanza è una medesima forma, il *causare*, che si spiega in due piani diversi, pensare ed essere, i quali stanno appunto nel rapporto di principio e conseguenza; onde la Sostanza è parallela a se stessa. Invece l'identità, di cui parla Schelling, è qualcosa di più che la semplice causalità, è Ragione assoluta. « Schelling così non è Spinoza, appunto perchè la sua *identità* è mentalità, non semplice causalità; appunto perchè Schelling è rispetto a Fichte quel che Spinoza è rispetto a Cartesio, e appunto perchè Cartesio differisce da Fichte come *causare* da *creare*, come *causalità* da *mentalità* ». (3) Quello dunque, che una volta Schelling chiamava l'Assoluto, o il principio dell'identità di coscienza e incoscienza, adesso, con maggiore determinatezza, chiama la *Ragione assoluta*, o la ragione in quanto è pensata come la totale indifferenza del subiettivo e dell' obiettivo. La ragione è assolutamente una e uguale a se stessa: la sua legge suprema è la legge dell' identità, espressa da A=A. Come tale, essa è l'eterna verità. Siccome fuori della ragione non c'è nulla, essa è totalità assoluta, totalità infinita, l'universo. La forma del suo essere è l'*autoconoscenza*: ma questa non può esser tale senza che l'assoluta identità si ponga infinitamente come soggetto e come oggetto. Schelling—nota Kuno Fischer—usa la parola « identità » in doppio senso, per caratterizzare il principio, tanto nella sua assoluta unità (il Tutto-uno), quanto anche nella sua assoluta uguaglianza con se stesso (soggetto-oggetto). Per esprimere i due sensi in uno, egli raddoppia la parola e designa l'Assoluto come l'« identità nell'identità ». (4)

Consideriamo ora il rapporto tra l'assoluta identità e le cose finite. Generalmente noi, sotto l' influsso dell' elemento subiettivo, di cui difficilmente riusciamo a spogliarci, siamo abituati a veder le cose, non come sono, ma come appaiono: pure è necessario elevarci al punto di vista della filosofia, che ci dà la conoscenza delle cose come sono in sè, ossia come sono nella ragione. « È nella natura della filosofia, il sopprimere completamente ogni successione ed esteriorità, ogni differenza di tempo e in generale ogni differenza che l'immaginazione introduce nel pensiero; in una parola, guardare nelle cose ciò per mezzo di cui esprimono la ragione assoluta, e non già in quanto sono

oggetti per la riflessione, che si attacca solo alle leggi del meccanismo e alla serie temporale». (5) Ma come sono le cose, pensate secondo la ragione? Considerata in sè, nessuna cosa è derivata nè finita. Tutto ciò che è, se lo guardiamo nella sua essenza, è l'assoluta identità medesima; se lo guardiamo rispetto alla *forma dell'essere*, è una conoscenza dell'assoluta identità, la quale vien posta come soggetto e come oggetto. Ecco perchè fu detto precedentemente che la Ragione è la totale indifferenza del subiettivo e dell'obiettivo. Tra questi due elementi non ha luogo alcuna opposizione in sè, ma nel mondo fenomenico, il quale non ci offre altre differenze che quelle *quantitative*, in modo che ci sia una preponderanza di soggettività nel conoscere, di oggettività nell'essere. La differenza quantitativa è dunque pensabile soltanto *fuori* della totalità, giacchè le cose, in fondo, sono un solo essere; e, se noi consideriamo qualcosa fuori della totalità, se parliamo dell'esistenza di singoli esseri, ciò accade solo per un' arbitraria separazione del singolo dal tutto. La forza, che si spande nella massa della natura, è nella sua essenza la medesima di quella, che si estrinseca nel mondo spirituale; ma quest'antitesi, che è tale per un potenziamento di realtà o d'idealità, appare come antitesi unicamente a colui che trovasi fuori dell'indifferenza quantitativa (6).

Se nessuna cosa singola può avere in se stessa il fondamento della propria esistenza, ne viene che ogni singolo essere sia determinato da un altro singolo essere: infatti, come singolo, esso non è determinato da se stesso, perchè non è in sè; e nemmeno dall'identità assoluta, perchè questa contiene solo il fondamento della totalità e dell'essere che vi è compreso. Dunque possiamo dire che la differenza quantitativa di soggettivo e di oggettivo è il fondamento del finito, e, inversamente, che la quantitativa indifferenza di entrambi è l'infinito. Per l'una possiamo adottare la formola A=B, come per l'altra adottammo la formola A=A. Poichè ogni singolo essere è posto da una differenza quantitativa, e poichè la sub-obiettività è, in generale, forma dell'essere dell'identità assoluta, perciò ogni singolo essere è solo una determinazione dell'essere dell'identità assoluta, ma non esaurisce l'essere stesso, il quale consiste, come si

è, detto, in un'indifferenza quantitativa. Ma una differenza ne presuppone un' altra, e così via all'infinito, non potendo mai esser dato un punto, in cui la totalità sia passata interamente in una singola cosa. Abbiamo dunque una serie di modi (per dirla in linguaggio spinoziano) dell' assoluta identità, modi che esprimono un determinato grado di soggettività o di oggettività, e però son designati dallo Schelling col nome di *potenze*. L'assoluta identità è solo sotto la forma di tutte le potenze, e queste potenze sono assolutamente contemporanee. Ogni potenza è un anello necessario della catena; perciò ogni singolo è, non assolutamente, ma alla sua maniera, infinito: non assolutamente, perchè determinato da qualcosa ch'è fuori di esso; alla sua maniera, o nella sua *potenza*, perchè esprime l'essere dell' identità assoluta in guisa da formare, in rapporto a se medesimo, una totalità relativa. Ovvero: ogni A=B è, considerato in rapporto a se stesso, un A=A, dunque un'eguaglianza assoluta con se stesso (7).

Nelle proposizioni antecedenti troviamo subito delle reminiscenze di Spinoza. Se il concetto di potenza è tolto da Eschenmayer, è chiaro che il far dipendere la determinazione di ogni singola cosa da un'altra della serie ci riporta al principio spinoziano, che non si possa intendere l' operazione di un singolo modo se non si mette in relazione con tutti gli altri modi. Così pure il dire, che l'assoluta identità si esprima in tutte le sue potenze, non è diverso dal dire che nella *natura naturata* operi in tutti i punti la *natura naturans*. C'è poi un'altra concordanza, fatta rilevare dallo stesso Schelling: « Poichè A è il principio conoscente, B l' illimitato in sè, o l' infinita estensione, perciò noi abbiamo qui esattamente i due attributi spinoziani dell'assoluta Sostanza, pensiero ed estensione, salvochè qui li pensiamo come Uno *realiter* oltrechè *idealiter;* onde nulla può esser posto sotto la forma A, che non sarebbe posto come tale ed *eo ipso* anche sotto la forma B, e viceversa » (8). Il che vuol dire che lo Schelling non concepisce gli attributi come staccati, giacchè tanto A che B è in sè l' intera assoluta identità, che esiste egualmente sotto ambedue le forme. Non c'è un puro pensiero, come non c'è una pura estensione; c'è un' unica realtà psico-fisica, le cui forme son poste con un maggiore o minor grado dell' elemento sogget-

tivo o dell'oggettivo. In ogni essere non appare mai la pura soggettività o la pura oggettività, sibbene una differenza quantitativa, una preponderanza dell'una sull'altra, o viceversa. E poichè i due fattori operano in direzioni opposte, è chiaro che debbono indifferenziarsi a vicenda. Ora, se la soggettività e l'oggettività rappresentano i due poli opposti di una stessa attività, noi possiamo raffigurarci la forma dell'essere dell'identità assoluta come una linea,

$$\underset{A=A}{\underline{\overset{+}{A=B} \qquad\qquad \overset{+}{A=B}}}$$

dove nei due estremi si ha una prevalenza di A o di B, e nel punto di equilibrio cade l'identità come indifferenza quantitativa. Ciò che vale dell'intera linea, vale anche di ciascuna sua parte all'infinito; giacchè la linea costruita è la forma dell'essere dell'identità assoluta così nel singolo come nel tutto, purchè s'intenda peraltro che A e B son posti come egualmente reali in tutte le potenze. In che senso infatti la formula A=B può dirsi espressione di un *essere?* Nel senso che si affermi egualmente la realtà di A come quella di B, del conoscente non meno che del conosciuto. A=B esprime una relativa identità; ma se A dev'esser posto come reale, esso deve uscire dall'identità e dar luogo necessariamente ad una relativa duplicità, dalla quale poi si avrà il passaggio ad una totalità relativa, giacchè l'eguaglianza suddetta, isolata dal tutto, è davvero l'A=A di questa potenza. Il che si può rendere intuitivo col seguente schema:

A B
1. A=B
(relativa identità)
2. A B
(relativa duplicità)
3. A=B
(relativa totalità)

Possiamo anche dire: «In A=B (pensato come identità relativa) è posta l'assoluta Identità solo in generale sotto la forma dell'autoconoscenza, essa vien *limitata* dal soggettivo per

rispetto a ciò ch'è orginariamente oggettivo; noi chiamiamo la direzione, in cui è limitato B (come infinita *estensione*) la direzione verso l'esterno, quella in cui può esser limitato solamente A la direzione verso l' *interno*.—Ora l'identità assoluta è posta come un' infinita autoconoscenza, dunque nulla (cioè la limitatezza) può in lei generalmente esservi, che non sia posto anche sotto la forma dell'autoconoscenza, e ciò dovrà essere necessariamente continuato fino a tanto, che essa non sia posta sotto la forma dell'autoconoscenza assoluta» (9). Dunque il passaggio dalla relativa identità alla relativa totalità segue come necessario immediatamente dall' infinità dell'autoconoscenza dell' identità assoluta. Dunque, se nell'identità assoluta non v'è alcuna opposizione tra il soggettivo e l'oggettivo, essendo entrambi in perfetto equilibrio e in unità indivisibile, quando si esce fuori da quell' identità si pone una decisa tendenza alla realtà nella direzione soggettiva. Il che vuol significare, se noi cogliamo bene il pensiero dello Schelling, che l' universo in se stesso è produttività infinita della ragione, sviluppo che va da un massimo di oggettività ad un massimo di soggettività, senza che i due fattori siano giammai separati. I gradi o le differenze quantitative di un tale sviluppo sono indispensabili: «La forma della sub-obiettività non è *actu*, se non è posta una differenza quantitativa tra i due elementi» (10).

Ma—si può domandare—in che rapporto stanno la ragione indifferenziata e la differenziata, l' Assoluto e l' universo? Come si passa dall'un termine all'altro? Lo Schelling si esprime con molta nettezza in proposito. «L'errore fondamentale di ogni filosofia è il presupposto, che l' assoluta identità sia realmente uscita fuori di se stessa, e il tentativo di rendere intelligibile la maniera in cui questo uscire accade. L'assoluta identità non ha mai cessato di esser tale, e tutto ciò che è, considerato in se stesso, è, non il fenomeno dell' identità assoluta, ma *lei stessa;* e poichè inoltre la natura della filosofia è il considerare le cose come sono in sè, ossia in quanto sono infinite, e l'assoluta identità medesima; perciò la vera filosofia consiste nella dimostrazione che l'assoluta identità (l' Infinito) non sia mai uscita fuori di se stessa, e tuttociò che è, in quanto è, sia l' infinità

stessa, principio riconosciuto finora dal solo Spinoza fra tutti i filosofi, sebbene egli non ne abbia data la dimostrazione completa, nè l'abbia esposto così chiaramente, da non essere stato, su questo punto, quasi generalmenie frainteso » (11). Noi possiamo dire che l'assoluta identità è, non già causa dell'universo, ma l'universo stesso, perché l'universo è tutto ciò che è; e tutto ciò che è, secondo la dimostrazione già data, è la stessa identità assoluta. E l'universo è coeterno con l'assoluta identità, la quale, nella sua essenza, è la medesima in ogni parte di esso, perchè indipendente da ogni differenza quantitativa. Da ciò si ricava: 1) che la essenza dell'identità assoluta è indivisibile; 2) che nulla può venir distrutto, secondo l'essere. Il principio dell'immanenza è affermato qui in tutta la sua estensione. Tuttavia—osserva con la solita acutezza Kuno Fischer—l'equazione dell'Assoluto e del mondo non è un giudizio identico, il quale permetta senz'altro di rovesciare i termini: l'Assoluto è uguale all'universo; ma l'universo non è a sua volta uguale allo Assoluto, cioè il mondo è nell'Assoluto, senza essere semplicemente identico ad esso (12).

Abbiamo detto che il sistema rimase frammentario. La costruzione della serie reale non aggiunge, in fondo, nulla di nuovo a quello che l'autore aveva detto nelle opere precedenti, sopra tutto nella *Deduzione generale del processo dinamico*. Basterà accennare che la prima totalità relativa, o la prima potenza, è la materia; la seconda è la luce; la terza, l'organismo. La natura inorganica non esiste come tale, perchè anch'essa è organizzata, benchè non abbia la differenza dei due sessi. I corpi celesti sono gli organi del principio intuente del mondo, e cioè dell'identità assoluta. Il sesso è la radice dell'animale; il fiore è il cervello delle piante. L'animale è nella natura organica il ferro; la pianta, l'acqua. (13) Sono le famose analogie fantastiche, di cui Schelling abusava. La costruzione della serie ideale fu omessa, forse perchè all'autore mancò il coraggio di costringere nel letto di Procuste del metodo geometrico la ricca materia così ben trattata nell'*Idealismo trascendentale*.

Il sistema dell'identità assoluta, nonostanti le manchevolezze e le oscurità dell'esposizione, è la conquista veramente originale fatta da Schelling nel territorio della filo-

sofia. Questa nuova fase del suo pensiero è stata da alcuni designata come un neo-spinozismo, nato da un miscuglio di tendenze naturalistiche ed estetiche, per cui l'autore, staccandosi dal Fichte, si avvicinava sempre più al Goethe. (14) Ma non bisogna arrestarsi troppo alle apparenze, nè trascurare le diversità profonde, che si celano al disotto delle superficiali analogie. Potrebbe parere — nota il Fischer — che le due serie della natura e dello spirito come opposte e coordinate riproducano senz'altro, in antitesi alla dottrina anteriore dell'unità dell'evoluzione cosmica, il parallelismo tra l'*ordo rerum* e l'*ordo idearum*. Pure così non è in realtà. Quanto più lo Schelling mostra di far causa comune con lo Spinoza, tanto più si afferma nella indipendenza e novità della propria dottrina. Se è vero che i due fattori, l'obiettivo e il subiettivo, corrispondono ai due attributi, è anche vero che i due attributi procedono paralleli nella natura delle cose: il concetto delle differenze quantitative, della preponderanza di soggettività e di oggettività e la dottrina delle potenze sono altrettanto impossibili nel sistema di Spinoza, quanto necessarii in quello di Schelling. La Sostanza spinoziana non è ancora mentalizzata, nè l'intuito spinoziano è, come quello schellinghiano, un nuovo *atto logico*. (15)

Per rendersi pieno conto della nuova estensione data dallo Schelling al principio del Fichte, non è inopportuno ricordare che già il Bardili, nelle *Lettere sull'origine della metafisica* (1798) e nel *Compendio della logica prima* (1800), gli aveva spianato la via, insegnando che l' oggettivo e il soggettivo debbano infine coincidere, che la filosofia pura debba ricondursi all'estetica, che il pensare non sia altro se non un'attività aritmetica in cui si pongono ripetutamente affermazioni e negazioni; in modo che egli tentò di riportare l' antitesi dell' uno e del molto ad una legge positiva d'identità, dalla quale dipendesse il sistema del mondo. Se non che, per il Bardili, la legge dell'identità è solo una manifestazione dell'essere degli esseri nell'essere delle cose, e cioè nel pensiero. (16) Nessuno poi meglio di Hegel ha fatto spiccare il gran merito dello Schelling rispetto al Fichte. Quest'ultimo aveva bensì ammesso con l'intuizione trascendentale un subietto-obietto, ma nel senso di un'identità

puramente subiettiva. «Il principio da lui dedotto riceve la forma di una condizione della coscienza pura, dell'Io = Io, e la stessa coscienza pura riceve la forma di un condizionato, da un' infinità obiettiva, dal processo temporale *in infinitum*, in cui l' intuizione trascendentale si perde, e l'Io non si costituisce in assoluta auto-intuizione, dunque l'Io = Io si cambia nel principio: «Io deve essere uguale ad Io». La ragione, posta nell'opposizione assoluta, dunque abbassata alla potenza inferiore dell'intelletto, diviene così principio delle forme, che l'Assoluto si deve dare, e delle sue scienze» (17) Ma invece lo Schelling al subietto-obietto subiettivo contrappone nella filosofia della natura il subietto-obietto obiettivo, e li presenta riuniti entrambi in qualche cosa che è superiore al soggetto, vale a dire nell'Assoluto, che è il loro punto d'indifferenza. (18) Un'identità, condizionata dalla soppressione degli opposti, è solo relativa; l'Assoluto è pertanto siffatto, che in esso i due opposti sussistono, perchè, separati dalla riflessione (la quale, con questa separazione, rende possibile il sapere), son riferiti alla loro unità originaria; e certo devono essere posti entrambi nell'Assoluto (poichè qual privilegio toccherebbe all'uno di fronte all'altro?), con uguale diritto ed uguale necessità, dato che la loro unione non debba riuscire impossibile alla filosofia. Ora Fichte ha posto, nell'Assoluto, uno solo dei termini antitetici, ovvero l'ha posto come l'Assoluto Il diritto e la necessità sta per lui nell'autocoscienza, poichè soltanto questa è un porre — se — stesso, un subietto = obietto; e quest'autocoscienza non è riferita all'Assoluto, come ad alcunchè di superiore, ma essa medesima è l'Assoluto. Ma il soggetto - oggetto, posto come autocoscienza, è un accidentale, un condizionato. Dunque il punto di vista del Fichte non si può dire il più elevato, perchè rappresenta la ragione in una forma ristretta. Nè vale opporre che l'Io, per la sua vita e la sua attività, è il fatto più reale ed immediato che ci sia nella coscienza di ognuno; mentre l'oggetto non è un reale, ma un pensato, un puro prodotto della riflessione. Solo se l'oggetto, non meno che il soggetto, è un soggetto—oggetto, l' opposizione di soggetto e di oggetto è un'opposizione reale, giacchè entrambi acquistano realtà in quanto son posti nell'Assoluto; onde poi la sintesi divien

perfetta, e l'identità non è più meramente formale. Il punto d'indifferenza, a cui tendono le due scienze, del subiettivo e dell'obiettivo, è il tutto, rappresentato come un'auto-costruzione dell'Assoluto. « L'identità originaria, che dilatò la sua incosciente contrazione (soggettivamente: del sentire,— oggettivamente, della materia) nell'infinitamente organizzata coesistenza e successione dello spazio e del tempo (nella totalità oggettiva), e a questa espansione contrappose la contrazione, che, distruggendo se stessa costituivasi come ragione (la totalità soggettiva) nel punto della conoscenza di sè (soggettivo), — deve riunire entrambe nell'intuizione dell'Assoluto oggettivantesi in totalità perfetta: nell'intuizione dell'eterna emanazione di Dio, della creazione del Verbo fin dal principio ». (19) Ma lo stesso Hegel, che, allora alle prime armi, chiariva così bene la nuova posizione di Schelling, più tardi giudicava che, sebbene questi avesse sentito il bisogno d'incominciare coll'idea dell' Assoluto, ne aveva però data una dimostrazione puramente formale, che presuppone sempre ciò che dev'essere dimostrato. L'intuizione intellettuale, o il concetto della ragione, è un presupposto, che Schelling ha di comune con Platone e col Neo-platonismo, ma che rimane senza sviluppo, attesa la mancanza della dialettica. E poi: la differenza quantitativa, senza la qualitativa, non è una vera differenza; come il preponderare dell'elemento oggettivo e del soggettivo è una determinazione sensibile, non una determinazione di pensiero. Anche nello svolgimento della serie reale troviamo bensì delle formule e dell' immaginazione brillante, ma non dei concetti. Altrove Hegel, deplorando il vuoto formalismo della filosofia schellinghiana, che sostituiva alla determinatezza dei concetti un torbido entusiasmo, redarguiva coloro che pretendevano di fare saltar fuori l' Assoluto, con un colpo di pistola, dall'intuizione intellettuale, cancellando ogni differenza, come succede press' a poco nella notte, in cui tutte le vacche son nere. (20) Anche Jean Paul con acutezza satirica notava che il sistema schellinghiano dell' Assoluto era una metafora magnetica, un ricalco dello *Spinoza* di Jacobi, e che, annullando nell'Assoluto il soggetto=oggetto, dimenticava la principale difficoltà: costruire l'uno e l'altro nel campo del finito. (21) Non si può dunque per questa parte

essere d'accordo col Metzger, il quale afferma che l'idealismo schellinghiano del 1801 raggiunga metodicamente la sua attuazione, risolvendo l'antinomia tra intuizione e concetto nell'idea della ragione. (22) Il vero è, se non vogliamo lasciarsi illudere dalle parole, che il preteso razionalismo o panlogismo di Schelling è tale solo in apparenza, giacchè racchiude una buona dose d'intuizionismo.

II.

Si è già accennato che l'*Esposizione* frammentaria del 1801 trova quasi il suo complemento nel *Bruno*, il quale però ci offre anche una nuova rielaborazione dell'intero sistema. Se, nella prima delle due opere, l'autore aveva seguito il metodo geometrico, nella seconda prescelse la forma dialogica, la quale era meglio connaturata al suo ingegno; se nell'una si attenne allo Spinoza, nell'altra arricchì il suo pensiero d'ispirazioni platoniche e bruniane. Quattro sono gl'interlocutori del dialogo: Bruno rappresenta l'opinione di Schelling, Luciano quella di Fichte, Alessandro l'ilozoistica e Anselmo la leibniziana; ma il colloquio si svolge in massima parte tra i primi due. Non è a pensare tuttavia, come fu creduto erroneamente, che il Bruno del dialogo sia proprio Giordano Bruno, (23) sebbene porti lo stesso nome e ne ripeta anche molte idee. Il modello tenuto presente dall'autore fu certo il *Timeo*, dove si costruisce la natura come una divina opera d'arte, alla quale cooperano l'idea e la materia. Ma occorre aggiungere un altro esempio assai recente, il *Dialogo sulla poesia* di Federico Schlegel (nell'*Athenäum* del 1800), dove si mettono in contrasto diverse opinioni sulla poesia. (24) Schelling però non diede al suo dialogo quell'estensione che aveva in mente, perchè omise d'introdurre un altro personaggio, Polinnio, a descrivere i simboli e le operazioni adatte a rappresentare la filosofia segreta esposta da Bruno; e inoltre, dopo questo primo tentativo, abbandonò la forma dialogica, alla quale richiedevasi uno sforzo di pazienza e di plasticità, che a lui difettava. (25)

S'incomincia con una parte speciale sull'idea della verità e della bellezza, non meno che sulla loro unità, che si

riflette nell'unità di filosofia e poesia. Indi segue una trattazione sommaria e generale del sistema dell'identità assoluta, e si conclude con uno sguardo ai quattro indirizzi principali della filosofia: materialismo, intellettualismo, realismo e idealismo, che lo Schelling riduce criticamente all'indirizzo suo proprio.

Che cosa è la verità? Non si può applicare questo nome alla certezza sensibile, che è strettamente legata alle affezioni corporee e alle vicende del tempo; nè alla certezza, durevole sì, ma subordinata a un punto di vista umano, giacchè quello che deriva il suo valore dal finito può avere soltanto una verità relativa. La verità assoluta presuppone una conoscenza più alta, indipendente da ogni tempo, sussistente in se medesima ed assolutamente eterna. Per convincersi della differenza tra questi due punti di vista, basterà osservare che ciò a cui diamo il nome di errore o d'imperfezione, è tale per la semplice temporal maniera di considerarlo; mentre, considerato in se stesso, è un effetto necessario dell'ordine universale delle cose; poichè nessuno produce altro fuorchè quello che necessariamente deriva, in parte dalle proprietà della sua natura, in parte dalle influenze esterne. Si distinguono pertanto due nature: la natura archetipa, che è il vivo specchio in cui sono preformate le cose; e la natura produttrice, che, secondo quei tipi, forma le specie e gl'individui: l'una è eterna ed immutabile, l'altra è sottoposta alle leggi del tempo e del meccanismo; l'una è perfetta, l'altra è necessariamente imperfetta. Ora la bellezza, che è visibile espressione della perfezione organica, non essendo vincolata ad uno scopo esterno, ma esistendo per se stessa, rappresenta la suprema perfezione di una cosa ed ha carattere extra-temporale. Come la natura archetipa esiste prima della produttrice, così l'archetipo della bellezza esiste prima della cosa bella; onde la bellezza può nascere perchè esiste di già. Le eterne idee delle cose, oltre all'essere più belle che non siano le cose stesse, debbono dirsi le sole necessariamente belle. Ma poichè sono, come abbiamo detto, le sole necessariamente vere, è dimostrata l'unità suprema della verità e della bellezza. Non si sbaglia infatti quando si afferma che un'opera d'arte è bella soltanto per la sua verità, a patto peraltro

che s'intenda per verità, non quella che si accorda alla temporalità e all'imperfezione delle cose, ma la verità che si sviluppa in maniera vivente dai loro concetti. Lo sforzo di riprodurre la verità subordinata ed illusoria non riesce se non ad un naturalismo grossolano; come la mancanza del possesso integrale della verità non produce se non una vuota parvenza di forma. Come adunque la verità che non sia bellezza non può essere verità, così pure la bellezza che non sia verità non può essere bellezza. (26)

L'artista, in quanto riflette inconsapevolmente nell'opera sua quella divina idea ond'è posseduto, appare piuttosto un profano che un iniziato; la sua arte è *essoterica*, perchè contempla le idee nelle cose. Al contrario il filosofo, che si sforza di conoscere la verità e la bellezza in sè e per sè, esercita un' arte *esoterica* di sua natura, in quanto egli è un interprete diretto del divino. Ma, poichè la filosofia non aspira ad altro che a quell'eterna verità identica alla bellezza, e a sua volta la poesia non aspira ad altro che a quell' immortale bellezza identica alla verità; perciò è manifesto che l' unità dianzi asserita debba necessariamente ritrovarsi nell' unità di filosofia e di poesia. Considerando poi che lo scopo degli antichi misteri consisteva nel mostrare agli uomini gli archetipi delle cose (le quali si son separate da ciò che è identico e indivisibile, pur serbandone l' impronta) e nel ravvivare negl' iniziati la reminiscenza delle idee intuite durante lo stato di preesistenza dell' anima, è evidente che essi hanno con la mitologia quello stesso rapporto unitario, che ha la filosofia con la poesia (27).

Ma, per comprendere davvero la portata del problema, occorre sollevarsi ad una unità ancora più alta, a quell'unità primaria e fondamentale, che precede tutte le antitesi ed in sè le risolve. Qui lo Schelling rileva assai bene il valore del monismo, osservando che il porre come primo la differenza è impossibile, perchè l' opposto non può esser pensato come tale se non vien collocato nell'uno. Di opposizioni poi ne abbiamo due specie: la relativa e l'assoluta. La prima è quella che ha luogo tra due corpi eterogenei, i quali possono, col loro miscuglio, produrne un terzo. La seconda è quella che ha luogo tra l' oggetto e la sua immagine riflessa da uno specchio. Nell'un caso, l'unità par-

tecipa della differenza, non è vera unità; nell'altro invece, l'unità è perfetta, assoluta, identificando tra loro anche la luce ed il corpo, ovvero quei coefficienti per cui l'immagine è immagine e l'oggetto è oggetto. Ma una siffatta unità deve concepirsi in fondo come l'assoluta indifferenza dell'ideale e del reale, essendo che appunto tra questi due termini ricorre l'antitesi più alta. Il reale è intuizione, singolo, finito; l'ideale è concetto, universalità, infinito. L'unità dell'intuizione e del pensiero, la quale fa sì che il particolare sia posto e determinato per mezzo del generale, è quanto si può immaginare di più nobile ed è cagione di alto diletto spirituale a chi se ne giovi per raccogliere il vario nell'unità concettuale e ridividere poi questa nei molti. Essa è veramente un dono dei numi, portato sulla terra da Prometeo col più puro fuoco del cielo. E infatti, superiore al concetto è l'*idea*, la quale non è vuota unità, immediatamente opposta alla molteplicità, nè mera infinità opposta al finito, ma sintesi vivente dell'intuire e del pensare, inseparabilità del diverso dall'uno; onde l'idea di tutte le idee è l'unico obietto della filosofia. Siamo così ricondotti all'unificazione, già studiata, della verità e della bellezza. « Poichè bello è ciò, in cui il generale e il particolare, la specie e l'individuo, sono assolutamente uno, come nei simulacri degli Dei. Ma ciò è anche il solo vero, e, considerando quest'idea come la più alta misura della verità, noi terremo ancora come assolutamente vero ciò che è vero in riguardo a quest'idea, e al contrario come verità relative e fallaci quelle a cui nessuna verità compete in rapporto alla stessa idea » (28).

Ora è manifesto che, per la conoscenza finita, ciò che è ideale apparisce come illimitata possibilità, ciò che è reale come limitata attualità; l'uno come sostanza, l'altro come accidente; l'uno come il negativo, l'altro come il positivo. Ma, se passiamo alla conoscenza secondo le idee, tutto sarà cambiato; perchè tutti quanti i nostri concetti, non meno dell'antitesi tra ideale e reale a cui fanno capo, dovranno scoprirsi come falsi e privi di significato. Per esempio, il concetto del *non essere*, postulando un pensiero non espresso nell'intuizione, è un concetto manchevole e inammissibile in riguardo all'Assoluto, il quale, nella sua essen-

za, non può dirsi nè ideale nè reale, ma rispetto alle cose è l'uno e l' altro in modo egualmente infinito. Il concetto, esprimendo una mera possibilità, sia anche per un tempo infinito, ha sempre contro di sè l'intuizione. Ma nell'Assoluto, in cui possibilità e realtà si fondono, oltre all'esserci i concetti infiniti di tutte le cose, ci sono anche tutte le intuizioni, ossia tutto il finito, ma collocato fuori del tempo. Si potrebbe domandare: se le intuizioni sono determinate causalmente l'una dall'altra nella serie temporale, come si può concepire l' immanenza del finito nelle eterne idee? Se noi vogliamo rappresentarci figuratamente la relazione dell'infinito col finito nell'Assoluto, dobbiamo pensare, non ad un nesso causale, ma alla relazione tra le singole parti di un corpo organico e l' intero corpo, giacchè la possibilità dell' organismo si realizza nelle singole parti e fuori della serie temporale: « quanto poco questa singola organica parte si mostra nel corpo organico come singola, altrettanto poco ancora nell'Assoluto l' individuo si mostra come singolo; e precisamente come una parte organica non cessa di essere ideale o singola per se stessa, perciò solo che realmente considerata essa non è singola, così succede col finito in quanto che esso è nell'assoluto » (29).

Se ogni cosa, in quanto è in Dio, è assoluta, si vede chiaro che il distaccarsi dalla totalità dipende solo dal singolo, « perchè esso contiene soltanto la possibilità di altre cose senza l' attualità, o contiene da sè un' attualità di cui la possibilità non è in lui » (30). Così il finito, benchè si trovi già fuori del tempo nell' intelletto divino accanto all'infinito, diventa « per sua propria volontà un Dio passivo e sottoposto alle condizioni del tempo » (31).

Ma l' asserito principio dell' unità assoluta fa nascere gravi dubbi nell' interlocutore che rappresenta la dottrina di Fichte, in Luciano, il quale, mentre confessa di aver penetrato ben addentro la natura dell'incomprensibile, non sa vedere come si possa di là ritornare alla coscienza, dopo averla tanto sorpassata di volo. Ora a lui, che vorrebbe tener fermo al principio della coscienza, perchè l'unità deve rimaner sempre un principio del conoscere, si risponde che, se questo principio deve esprimere la stessa unità di pensiero e d'intuizione che si esprime nell'Assoluto, verrà ne-

cessariamente oltrepassata la coscienza ed il sapere stesso. Infatti il riferimento alla coscienza ha luogo soltanto per far capire che quelle antitesi del conoscere e dell' essere non hanno alcuna verità fuori della coscienza empirica, dove si ha il diritto di porre un sapere senza porre immediatamente un essere, e viceversa; mentre la coscienza assoluta, che si coglie con l' intuizione intellettuale, è onnipresente, universale ed esclude un essere come essere e un sapere come sapere. Questa dottrina è idealismo, *non perchè determini il reale dall'ideale*, ma perchè ammette che la separazione di uno dei due termini dall'altro *è unicamente ideale*. Secondo essa, le cose vengono a cambiarsi in immagini deformate dell' unità assoluta, e così del pari la conoscenza empirica per rispetto a quella assoluta (32).

Ma, riconosciuto il punto debole della dottrina fichtiana, che, dopo aver posto un principio nuovo e fecondo, si arrestava a mezza via, sorge il problema circa l' origine della coscienza relativa. Ora questo problema, per lo Schelling, è un caso particolare di quello generale intorno all'origine del finito dall'eterno. Nella suprema unità dell'Assoluto vi è la differenza di tutte le forme inseparata dall'indifferenza. « Di questa maniera dorme l' Universo come in un infinito fruttifero germoglio coll' abbondanza delle sue figure, colla ricchezza della vita e col colmo dei suoi sviluppamenti che secondo il tempo sono interminabili ma qui semplicemente attuali; dorme, io dico, in quella eterna unità nel tempo passato e nel tempo futuro, i quali tempi sono ambedue interminabili in rispetto al finito, ma qui insieme inseparati e sotto ad un comune invoglio » (33). Ma, in forza della relativa differenza di realtà e d' idealità, di finito e d'infinito, può ogni cosa assumere una propria vita, separarsi dalla totalità e passare nell'esistenza temporale. Dunque nè il pensiero nè l'intuizione, in se medesimi, sono sottoposti alla temporalità, ma solo mediante la relativa antitesi e la riunione di entrambi, riunione che imita illusoriamente l'assoluta realtà originaria (34).

Applichiamo questa veduta all'universo visibile e ne riconosceremo la giustezza. I corpi celesti esprimono nel più alto grado l'esistenza del finito accanto all'infinito in Dio: essi rappresentano la prima unità, da cui procedono la va-

rietà e la divisione delle cose; dippiù sono liberi, sufficienti a se stessi e quasi felici animali (immagine che lo Schelling mutua dal Bruno). A loro è concesso di vivere una vita divina, esprimendo l'infinito nel finito mediante il concetto che, come anima, dirige ed ordina i loro movimenti. Importa qui notare che, nel dedurre le leggi di Keplero da un punto di vista puramente speculativo, Schelling si giovò delle fatiche di Hegèl, il quale, nella sua dissertazione *De orbitis planetarum*, aveva fatto il tentativo di provare la concezione kepleriana di una *harmonia mundi*, in cui non vi fosse alcun posto per l'accidentale, ritornando in certa maniera a Pitagora e a Platone. Contro la scienza meccanica di Newton, il quale, confondendo cose eterogenee, aveva trasformato dei rapporti puramente matematici in esistenze fisiche, egli aveva mostrato la vuotaggine della distinzione fra le tre forze centripeta, centrifuga e di gravidazione, mentre s'era sforzato nello stesso tempo di fondare una meccanica assoluta, in cui il corpo celeste riguadagnasse la dignità propria, superiore a quella di un sasso o di un pomo. Ora Schelling fa precisamente un'applicazione di questo principio originale (35). A suo giudizio, le tre leggi di Keplero, spogliate di ogni empirica e meccanica deformazione, si modellavano sul processo metodico dall' indifferenza, attraverso la differenza, alla totalità sintetica e ricostruttiva, ipostatizzando in tal modo perfettamente l' intiero organismo della ragione e formando un sistema in sè compiuto (36). Questa totalità si rivela nel giro che descrive il corpo celeste intorno al suo centro. Siccome esso corpo si muove intorno ad un centro, ha in sè « innato » il suo tempo, e la linea della sua distanza dal centro si vivifica solo nel riunirsi della distanza al tempo. Se il corpo celeste trova il suo centro in se stesso, allora col moto centrifugo determina a sè il proprio spazio; se invece esso è costretto a trovare l'unità fuori di sè, allora col moto centripeto determina a se stesso il proprio tempo; ma i due movimenti debbono considerarsi, non come separati, bensì nel loro complesso unitario. Poichè, in questo giro, il tempo è una determinazione necessaria, che produce se stessa come identica, perciò accade che esso si determini come il proprio quadrato. D'altra parte, lo spazio, non essendo qui

determinato estrinsecamente, come nella caduta dei gravi (per i quali l'allontanarsi dal centro è cosa tutta estrinseca), ma dovendo avere un corso determinato e una distanza necessaria, dovrà apparire espresso, non nella formola del quadrato, ma in quella del cubo. Si ha così la terza legge di Keplero, che Schelling pone come la prima: per due pianeti, i quadrati dei tempi del loro movimento si comportano come i cubi dei grandi assi delle loro orbite. Il corso totale non è altro che l' uguaglianza e l' indifferenza dello spazio e del tempo. Ora, se il corpo celeste potesse in maniera pienamente eguale porre la differenza nell'indifferenza e ristabilire l'indifferenza nella differenza, nascerebbe quella figura geometrica, la quale esprime perfettamente l' unità fra il generale ed il singolo, cioè la linea circolare. Ma invece, essendo quei celesti animali delle formazioni non in teramente perfette, l'eguaglianza non può manifestarsi come assoluta: in tal modo le sfere si muovono bensì in linee le quali ritornano in se stesse, ma in linee ellittiche e intorno a due fochi separati. Abbiamo dunque un cerchio differenziato: ecco il senso della seconda legge. Tuttavia il movimento ellittico esige che l'eguaglianza ci sia, quand' anche non secondo l'apparenza, almeno secondo l'essenza: pur non descrivendosi archi eguali in tempi eguali, si ha che i settori sono proporzionali ai tempi; e così viene a ricostituirsi l'indifferenza dalla differenza. « Per mezzo di questa più che mortale prudenza, la quale nella differenza stessa protegge l'uguaglianza, succede che gli astri, le cui vie secondo l'apparenza sono represse linee circolari, però veramente e secondo l'idea descrivono linee circolari » (37).

Ad ogni sfera poi è assegnata una doppia unità: per mezzo della prima, essa diviene organica, libera e quasi un « animale assoluto »; per mezzo della seconda, è accolta nell'Assoluto e ricondotta all' unità da cui si è separata. Il sole con la sua luce, che è l'idea di tutte le cose, fu messo a rappresentare la suprema unità; ma, « essendo un singolo, l'arte divina espresse ciò che ancora in lui è differenza, per mezzo di punti oscuri, i quali essa spandeva sopra la di lui splendida luce » (38). Esaminando ora i gradi della realtà, vediamo che si possono ridurre a tre: l'inorganico, l'organico e il razionale. Nel primo, la cosa singola è de-

terminata in modo puramente geometrico; il secondo è più compenetrato dalla forma, è animato in proporzione al tempo e alla luce che ha in se stesso, rappresenta una parte maggiore dell' universo e contiene, non soltanto il concetto di un individuo, ma anche la possibilità di riprodurre gl'individui attraverso infinite generazioni; il terzo infine contiene un'espressione perfetta dell'unità di universale e particolare. Quanto alla relazione tra l'anima e il corpo, è da notare che, siccome l'anima è l'infinita possibilità di tutto ciò la cui attualità viene espressa dal corpo, e siccome essa appartiene all'infinito pensiero, il quale, considerato in se stesso, è il portatore comune di tutte le anime, risulta evidente che nè l' anima nè il corpo hanno la capacità di essere qualcosa di autonomo, essendo entrambi temporali ed esistenti l'una per mezzo dell'altro, ma ritrovano la loro unità nell'archetipo vivente, dove la possibilità non è disgiunta dall'attualità: per conseguenza l'anima non è immortale, giacchè il corpo, a cui si riferisce, non lo è, « e la esistenza dell'anima in generale è soltanto determinabile per mezzo della durata, ed è determinata unicamente per la durata del corpo » (39). Se l'anima è una possibilità o un concetto relativamente al corpo, è un'attualità relativamente alla possibilità assoluta che è la conoscenza infinita. Considerando perciò l' infinito concetto del conoscere come la possibilità, e come attualità il pensiero in relazione ad un esistente, ovvero il conoscere obiettivo e dipendente dalle condizioni fisiche, vedremo agevolmente che l'uno è sempre identico a se stesso, mentre l' altro è determinato dalla connessione di causa e di effetto; vedremo inoltre che entrambi effettueranno la loro unificazione come necessità nell'Io in quanto è subietto-obietto (40).

Se, come fu già osservato, non c'è un puro reale in antitesi ad un puro ideale, se non può esistere alcuna cosa che non abbia ricevuto la differenza come simbolo dell' intuizione e l'indifferenza come simbolo del pensiero, è chiaro che in ogni intuizione debba esser posta un'unità di essere e di pensiero. L' assoluta identità di pensiero e di essere nell'intuizione spiega l'evidenza dell' intuizione geometrica. Il concetto poi è l'infinito posto infinitamente; il giudizio è il finito posto infinitamente; infine il sillogismo è l' eterno

posto infinitamente. Concetto, giudizio e sillogismo sono bensì infiniti, avendo valore per tutti gli oggetti e per tutti i tempi; ma la loro infinità è quella dell' intelletto o della riflessione. Il concetto è l' infinita possibilità infinitamente posta delle intuizioni; il giudizio è il principio infinitamente determinante della realtà; il sillogismo è il principio infinitamente determinante della necessità. In relazione al tempo, queste medesime forme logiche rappresenteranno l'unità, la differenza e la totalità. Se invece di prendere in considerazione la forma categorica dell'infinità, attendiamo a quella del finito, vedremo che l' infinita possibilità di ogni attualità, per la riflessione, costituisce l'illimitata realtà; l'attualità dell'attuale costituisce il limite; l' attualità dell' attuale determinata dalla possibilità è l'Ente assoluto, che nell'intuizione corrisponde allo spazio assoluto. Collegando poi l'infinito e il finito coll'eterno, otterremo due concetti gemelli: nell'infinito si chiameranno sostanza e accidente; nel finito, causa ed effetto; nell'eterno, determinazione reciproca delle cose. Quanto all'organismo della ragione in quanto si riflette nel giudizio, esso è il medesimo di quello che si è visto per il concetto. Finalmente, passando al rapporto col sillogismo, vedremo che le tre forme: categorica, ipotetica e disgiuntiva corrispondono all'infinito, al finito e all'eterno, come d'altra parte che in ogni sillogismo la premessa maggiore è categorica, la minore è ipotetica, la conclusione è disgiuntiva (41).

Abbiamo così studiata la mirabile struttura dell' intelletto, ricercando la stessa impronta dell' eterno in tutte le forme della realtà e del pensiero, dai corpi celesti fino al sillogismo. Ma occorre tener presente che il mondo fenomenico è solo un riverbero del finito com'è nell'eterna idea. La sfera del sapere, che abbiamo descritta e che nasce dalla relazione tra il conoscere obiettivo e l' infinito, rappresenta sempre un ordine inferiore di cognizioni. Il sillogismo stesso infatti offre nella premessa maggiore il termine corrispondente all'intelletto, nella minore quello corrispondente all'intuizione, e, benchè nella conclusione ci dia una sintesi, ce la dà pur sempre dal punto di vista dell' intelletto. Dunque la logica, scienza dell'intelletto, non ci fa giungere davvero alla filosofia. La più alta specie di conoscenza è quella

offertaci dalla ragione. « Tutto ciò che nelle cose, o amico, noi chiamiamo reale, è tale mediante la partecipazione all' assoluta essenza; ma nessuna delle copie la riproduce nella sua piena indifferenza fuorchè quell' unico principio, in cui tutto perviene a quell' identica unità dell'essere e del pensiero, che è nell'Assoluto: fuorchè la ragione, la quale, conoscendo se stessa, e ponendo quell' indifferenza, che è in essa, generalmente, assolutamente come la materia e la forma di tutte le cose, conosce ella sola immediatamente tutto il divino ». (42) Questa conoscenza superiore adunque significa ravvisare nelle cose l'unità di essere e di pensiero per mezzo dell'essenza, non già in un procedimento dallo effetto alla causa: sia che il concetto venga riguardato come un prodotto della cosa, o viceversa questa di quello. Certo la natura dell'eterno è assai difficile ad esprimersi con parole, giacchè il linguaggio è una creazione dell'intelletto. L'Assoluto è indifferenza dell'essere e del conoscere, perfetta eguaglianza degli opposti. Riflessa nell' ideale o nel pensiero, l'eterna unità apparisce come tempo infinito; nel reale, come spazio, ed è questa veramente la sua immagine più adeguata, perchè lo spazio, mentre è il più elevato essere, è anche l' idealità assoluta. E, poichè l'attività e l'essere si riferiscono l'una all'altro come l' anima al corpo; così potremo dire che l'essenza dell'Assoluto, rispecchiata nell'essere, è l' infinito corpo, e, rispecchiata nell'attività, è l' infinita anima del mondo; ma l'Assoluto medesimo poi troverebbe la sua immagine approssimativa in un'attività tranquilla come la più profonda tranquillità, e in una tranquillità attiva come la più alta attività. La separazione del mondo del pensiero da quello dell' intuizione corrisponde alla separazione del divino dal naturale principio delle cose. Tra i finiti, l'organismo e il prodotto dell'arte son quelli, in cui il meno imperfettamente si realizza l'unione di essere e di attività, di sostanza e di forma. L'uno collega alla materia, come al principio naturale, la luce, o l'eterna idea espressa nel finito; l'altro collega alla materia la luce di quella luce, ovvero l' eterna idea espressa nell' infinito, come il principio divino. L'opposizione dei due mondi ha fatto sì che gli uomini si abituassero a veder la natura fuori di Dio e Dio fuori della natura: subordinando in tal modo la natura alla ne-

cessità meccanica e facendo, invece, del mondo dello spirito il teatro di una libertà anarchica; ponendo la natura come passività e Dio come attività pura. Ma il vero Dio è quello fuori di cui la natura è nulla, come la natura è quella fuori della quale Dio non esiste (43).

Si tratta ora di ritrovare la conferma indiretta della dottrina, esaminando le quattro direzioni fondamentali della filosofia, che si può dire corrispondano ai quattro punti cardinali dello spirito umano, giacchè il fine supremo dei nostri sforzi è quello di conoscere nella sua purità il vero ed unico metallo della filosofia. Incominciamo dal materialismo. Bisogna avvertire che l'idea genuina della materia, quell'idea che nasconde i germogli della più alta speculazione, in quanto significa l'unità del divino e del naturale principio, andò perduta assai presto; e già Platone intende per materia il subietto dei fenomeni fisici, come più tardi essa viene scambiata coi corpi e colla massa inerte. Sostituito all'originale un rozzo ritratto, annullata l'unità vivente delle cose, il mondo fu spezzato in frantumi e ridotto ad una pluralità infinita di atomi fissi, invariabilmente determinati, senza la capacità di un'intima compenetrazione tra loro. Così la morte, il movimento meccanico, fu inalzato a principio di spiegazione della vita. Ma la vera materia è infinita possibilità in sè rinchiusa, e ad essa è coeterna la forma di tutte le forme. Povera in se stessa, è del pari sufficiente alle forme tutte, le quali fin dall'eternità sono in lei espresse. Ecco perchè gli antichi dicevano che l'Eros, produttore del mondo, era figlio della povertà e della ricchezza. Considerate assolutamente, materia e forma sono indistinguibili. La materia, in quanto diviene corpo, appare come differenza; in quanto diviene anima, appare come unità. Alcuni chiamano la forma (come la *monade* dei Pitagorici) il padre, e la materia (*diade*) la madre delle cose. Lo sviluppo del mondo, benchè temporale, ha luogo solamente nell'interno principio della materia, che è eterno. La luce che splende in tutto è il giorno della materia; la gravità è la sua notte, notte infinita quanto quel giorno. Nella vita universale, nessuna forma nasce in maniera estrinseca, ma per via di un'arte che opera dal di dentro. Vi è una sola pianta, di cui le cose tutte son come le fo-

glie, i fiori, i frutti, diversificandosi per il grado non per l'essenza; vi è un solo universo, perpetuamente immobile e uguale a se stesso, non generato, impassibile, sereno, giacchè ogni attività o movimento non è se non una maniera di considerazione del singolo; mentre l'universo, non essendo manchevole in alcuna sua parte, da nulla può esser tolto al suo immortale riposo. (44)

L'intellettualismo, nella migliore sua forma, che è la leibniziana, insegna che tutte le cose ricevono la loro esistenza mediante la partecipazione all'essere di nature più perfette, quali sono le idee, o gli archetipi. Ogni archetipo riunisce in sè un tipo, da cui l'essere secondario prende l'anima, e un anti-tipo, da cui prende il corpo. Quanto più l'anti-tipo, o finito, si accosta alla natura del tipo, tanto più l'unità si accosta alla perfezione dell'idea; anzi si può identificare l'anti-tipo o determinabile, col volere, come il tipo o determinante, col pensare. Ogni monade, considerata in sè, è l'assoluta sostanza; considerata nel tempo, rappresenta l'universo in conformità del suo grado di sviluppo. Ogni monade è chiusa in se stessa ed entra in relazione colle altre per opera del principio individualizzante. La monade delle monadi è Iddio, dal quale esse appaiono divise in rapporto al mondo fenomenico, il quale soltanto per una rappresentazione confusa può apparire fuori di Dio. Anche lo intellettualismo dunque ci riconduce all'uno. (45)

L'idealismo e il realismo sono differenti, non per l'oggetto, che è uguale, ma per la maniera in cui esso è presentato. In se stesso, il reale è anche l'ideale, e viceversa; ma il realismo fa attenzione all'essenza, l'idealismo alla forma dell'Assoluto. Ora il conoscere, elevato alla potenza assoluta, comprende sotto di sè il pensiero e l'essere, è la forma dell'eterno, che è in relazione assoluta coll'essenza; dunque è impossibile fare, con lo Spinoza, del pensiero e dell'essere gli attributi immediati dell'Assoluto, perchè si farebbe un realismo incompiuto. Pensiero ed essere, che fanno tutt'uno solamente per l'intuizione intellettuale, sono posti solo colla separazione, che accade nella conoscenza relava, ma non prima, e quindi nell'attualità del finito possono giungere soltanto ad un'unità relativa. Ora gl'idealisti (di tipo fichtiano), che muovono solo dal pensiero, collocando

l'essere in opposizione assoluta con quello, son come novizi della filosofia. Per essi, l' unità assoluta di soggetto e di oggetto, irraggiungibile nel campo teoretico, è raggiungibile solo nell'azione, ma come un infinito postulato. Quindi unicamente per l' etica può la natura possedere un significato speculativo: non è bella in se stessa e a cagione della propria divinità, ma è qualcosa di morto, riducendosi ad un mezzo, ad un organo, ad una materia di un agire che è fuori di essa e non deriva da essa. Ora un idealismo siffatto, che prende come suo principio un punto di vista relativo e che si appaga dell'ideale apparente, non dell'ideale in sè, potrà benissimo rappresentare il contenuto della coscienza comune, senza essere per niente filosofia. Per l' idealismo assoluto invece, la forma è l'essenza, l' essenza è la forma; il finito è necessariamente ed eternamente accanto all' infinito. Nel mondo naturale e reale si ha l'umanarsi di Dio; in quello divino e ideale si ha l' indicarsi dell' uomo. « Allorquando saremo giunti a simile altezza e ad intuire l'armonica luce di quel mirabile conoscere, e allorquando avrem conosciuto tale armonia come il reale della divina essenza, sarà lecito a noi di vedere la bellezza nel suo più alto splendore senza essere abbagliati dal suo aspetto, e ci sarà permesso di vivere nella beata comunione con tutti gli Dei » (46). Non ci rimarranno ignoti i destini dell'universo e neppure le rappresentazioni delle sventure e della morte di un dio, le quali ci son date in tutti i misteri, come la passione di Osiride e la morte di Adone (47).

Paragonato all'*Esposizione* del 1801, il *Bruno*, in fondo, non contiene sostanziali variazioni; sicchè, per questo riguardo, non si può consentire col Fischer, il quale fa notare che lo Schelling, respingendo nella seconda delle due opere il realismo spinoziano, si allontanava assai dalla prima, in cui faceva espressamente causa comune con lo Spinoza e con la sua dottrina degli opposti attribuiti di Dio (48). In realtà, se badiamo attentamente, le analogie con lo Spinoza sono affatto superficiali. Anche nell'*Esposizione*, come si è veduto, gli attributi di pensiero ed estensione erano concepiti, non come opposti, ma come intimamente compenetrati e unificati nel principio dell' assoluta indifferenza. Che variazione dunque ci può essere tra la prima e la se-

conda opera? Il concetto fondamentale è sempre lo stesso. L'opposizione tra il reale e l'ideale esiste solo per la coscienza empirica. Quello che nell'*Esposizione* era designato col nome di «quantitativa differenza o potenza» (lo stesso Fischer non manca di avvertirlo), nel *Bruno* diventa «la relativa eguaglianza ed opposizione d'infinito e di finito» (49). Mentre tuttavia l'orientazione del pensiero schellinghiano resta immutata, c'è qualcosa per cui la nuova elaborazione si avvantaggia sulla vecchia: se questa nel suo geometrico schematismo ha una precisione, che forse viene a perdersi nella più libera forma del dialogo, quella per compenso ci offre il sistema dell'autore, non già frammentariamente, ma nella sua totalità, comprendente una filosofia della natura e una filosofia dello spirito, benchè — si capisce — presentate in iscorcio. Ispirandosi a Platone, interpretato però in senso panteistico, e a quel vigoroso predecessore di Spinoza che fu Giordano Bruno, seppe Federico Schelling, erede non indegno di entrambi, comporre magistralmente il vangelo del panteismo da lui rinnovato sotto il vivo soffio della critica kantiana. Erra pertanto il Mamiani quando afferma che i principii del Bruno «nella teorica dell' alemanno acquistano incremento e sviluppo vastissimo, ma quasi niuna elementare trasformazione» (50). La trasformazione invece è profonda: non si tratta dell' «ente indivisibile e semplicissimo, perchè è infinito, e atto tutto in tutto, e tutto in ogni parte», non si tratta della materia che esplica ciò che tiene implicato, della materia che «deve essere chiamata cosa divina e ottima parente, genetrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sostanza» (51); ma si tratta dell' Io-sostanza. Il panteismo bruniano è un panteismo della Sostanza, non diversamente da quello di Spinoza: il panteismo dello Schelling invece sorge sulla base di un reale-idealismo. Chi, del resto, metta a raffronto il dialogo del pensatore tedesco con quello, da lui conosciuto nell' ingegnoso estratto di Jacobi, *Della causa, principio e uno,* troverà facilmente parecchi riscontri, non solo di concetti, ma anche d' immagini e di espressioni; ma non dovrà dimenticare la sostanziale differenza, che abbiamo indicata. E troverà ancora che il dialogo più moderno resta inferiore all'altro in evidenza, in vivacità e in colorito drammatico. Su questo

punto giova riferire l'esattissimo giudizio del Mamiani: « Diciamo adunque che a noi fa un poco di maraviglia vedere in cotesto dialogo affatto dimenticata l'arte che accompagnar suole tal genere di composizione. Difatto, quivi nè il Bruno nè gli altri confabulanti lasciano indovinare un ette del carattere loro individuale: vi sono astrazioni e non personaggi. Per simile, il colloquio tra essi tutti procede senz'alcuno di quegli accidenti e di quegli episodi animati e gradevoli, e senz'ombra di quei parlari naturali e briosi che il potrebbero far parere una fedele pittura delle conversazioni vere degli uomini ». Il Mamiani stesso peraltro ammetteva che « non manca il dialogo alcuna volta di figure assai belle e di certa grandiloquenza, riproducendo in parte quell'entusiasmo onde sono caldi i migliori scritti del Bruno, e a cui il panteismo sembra fornire materia copiosa » (52). L'immaginazione accesa del meridionale dà corpo ed anima ad ogni concetto, onde ne escono tratti in cui il pensiero profondo è accoppiato naturalmente ad un' altissima poesia; mentre questa concretezza plastica manca al solenne eloquio dello Schelling, che procede talvolta avviluppato ed astruso. La parte più felice è forse quella, in cui si fa la critica dell'angusto idealismo fichtiano. Gli sviluppi sul bello e sulla poesia ci riportano all'estetica dell' *Idealismo trascendentale*; come gli accenni alla mitologia ed ai misteri si possono considerare come presentimenti di una filosofia della religione, che sarà svolta più tardi. Quanto alle deficienze speculative, bisogna suppergiù ripetere le medesime osservazioni fatte per l' *Esposizione* del 1801. La critica, abbozzata dall' autore, della logica, scienza dell' intelletto non della ragione, non trovando il suo contrappeso in una costruzione ben solida, si ritorce a tutto danno di lui, mettendo sempre più in rilievo l'arbitrarietà ed il vuoto di quell' intuizione intellettuale, ch'egli ancora vuol gabellare per la più alta forma di conoscenza. Altre obiezioni si possono muovere su punti speciali, come per es. al concetto dell'assoluta indifferenza nella costruzione delle leggi di Keplero (53).

III.

Ispirate come il *Bruno*, a una forma panteistica di platonismo sono le postume lezioni sulla *Filosofia dell'arte*, le

quali, sia per l'indirizzo generale delle idee, sia per la maniera dell'esposizione, che è quella geometrica di Spinoza, rientrano appunto in questo periodo e non vanno perciò messe insieme con l'*Idealismo trascendentale*, rispetto a cui segnano una tappa ideale più avanzata. L'intendimento dell'A. è quello di svolgere un vero e proprio sistema di estetica, giacchè in Baumgarten, in Kant ed in altri ne ha trovato solo dei frammenti. Nel periodo pre-kantiano si ebbero delle teorie empiriche del bello, da servire come avviamenti agli artisti. Sdegnando un siffatto empirismo, fondato sui principî psicologici degl'inglesi e dei francesi, l'A. considera la filosofia dell'arte come una parte essenziale della filosofia, avente per oggetto la rappresentazione del mondo assoluto nella forma speciale dell'arte. Se la filosofia invero è un tutto indivisibile, noi possiamo parlare di varie scienze filosofiche solo in quanto studiamo questo gran tutto nelle sue varie determinazioni ideali, o *potenze*. Il mondo dell'arte è in sostanza il medesimo di quello della storia, o della natura: è tutta l'assolutezza, ma diversamente potenziata, sicchè unicamente nella totalità delle sue potenze la filosofia si presenta perfetta. Osserva qui lo Zimmermann che, se togliamo l'espressione « potenze », il programma dello Schelling non contiene nulla che sia in contradizione con l'estetica del Baumgarten: anche questi infatti riguardava la sua disciplina come una parte della filosofia, servendosi del metodo generale seguito dalla scuola wolfiana; e in secondo luogo additava come oggetto dell'arte l'oggetto stesso della filosofia, cioè il « migliore dei mondi », ma in quanto è dato per la sensibilità, ovvero in una delle sue possibili manifestazioni (54).Vi è dunque per lo Schelling una filosofia dell'arte, come una filosofia della natura e della storia, perchè si può costruire l'universo nella forma o nell'eterna idea dell'arte. Come si arriva a una tal costruzione? Dio, o il Tutto, come infinita affermazione di sè, comprende i tre aspetti, dell'essere affermante, o idealità; dell'essere affermato, o realtà; e dell'indifferenza di entrambi. Ora, a quella guisa che il mondo reale, o la natura, ha tre potenze: materia, luce e organismo; il mondo ideale, con perfetto parallelismo, ha le tre potenze del conoscere, dell'operare e dell'arte, alle quali corrispondono le

tre idee della verità, della bontà e della bellezza. L'arte dunque è una sintesi assoluta, in cui si neutralizzano la ragione teoretica e la pratica, la necessità e la libertà, l'attività inconscia e la cosciente. Anche la filosofia è una sintesi, ma nel mondo ideale ha, di fronte all'arte, quella stessa posizione, che nel mondo reale spetta alla ragione di fronte all'organismo: non è una sintesi oggettiva ma soggettiva; essa ci dà gli esemplari, che l'arte riproduce. La bellezza sta lì dove un singolo reale si adegua così perfettamente al suo concetto, da renderlo intuitivo e concreto. Ma, poichè l'universo è formato in Dio come assoluta opera d'arte ed in eterna bellezza, si può anche affermare che la causa immediata di ogni arte è Dio e che la vera costruzione dell'arte è la rappresentazione delle sue forme quali forme delle cose in sè, o come sono nell'Assoluto. Conseguenza di tale deduzione è che la materia dell' arte debba esser data dagli archetipi, o dalle idee, ognuna delle quali ha una doppia unità: quella per cui è una particolare forma dell'Assoluto e quella per cui è accolta nell'Assoluto come nel suo centro. Ora ciò che la filosofia chiama idee, l'arte chiama deità, e viceversa. Il mondo degli Dei è oggetto unicamente della fantasia (o dell'intuizione intellettuale nell'arte) ed ha come legge fondamentale quella della bellezza. Ciascuno di essi ha un'esistenza poetica indipendente: Giove è l'assoluto punto d'indifferenza, Minerva la forma assoluta, Giunone la pura potenza, Nettuno il principio amorfo, ecc. Da ciò si vede che la mitologia greca non è nè schematismo, nè allegoria, ma simbolismo; perchè il simbolo appunto è la vera indifferenza del generale e del particolare, la perfetta compenetrazione del significato e dell' oggetto. L'origine della mitologia e quella di Omero coincidono, perchè la mitologia non può essere opera nè di un singolo uomo, nè della specie, ma della specie in quanto individualizzata. E poichè abbiamo visto che le figure divine corrispondono alle idee, ne segue che la mitologia è la necessaria condizione e la materia prima di ogni arte (55).

Se paragoniamo la costruzione anzidetta a quella già studiata nell'ultima parte dell'*Idealismo trascendentale*, potremo subito notare che il concetto fondamentale è rimasto invariato: cercare nella sfera estetica la conciliazione tra

la ragion teorica e la pratica, la natura e la legge morale, effettuando ciò che per lo Schiller, insoddisfatto del dualismo kantiano, era un semplice ideale, perchè la riunione del sensibile con la libertà nel bello, mediante l'attività del giuoco, aveva ai suoi occhi solo un carattere apparente. Ma, se non nel concetto ispiratore, certo nello svolgimento di esso troviamo notevoli variazioni. Prima di tutto, come nota lo Zimmermann, quell'identità dell'ideale e del reale, che nel *Sistema* è un'esigenza, nella *Filosofia dell'arte* è il presupposto (56). Inoltre la filosofia non ha più un posto subordinato di fronte all'arte. Il filosofo non è più costretto a disperare dell'opera sua e a rifugiarsi nel tempio dell'arte, riconoscendo che solo essa può menare l'uomo alla conoscenza della verità suprema; anzi egli può vantare una superiorità dirimpetto all'artista, perchè la filosofia, cogliendo le idee—modelli, è esoterica, mentre l'arte è necessariamente essoterica, dovendo accontentarsi delle copie (57). La ragione di questo mutato atteggiamento è chiara. Nel *Sistema*, l'A. non aveva designato precisamente l'obietto dell'arte, sebbene escludesse il principio dell'imitazione della natura. Adesso invece, sotto l'influenza della dottrina platonica, è spinto a riconoscere che alla filosofia, la quale apprende le idee nella loro purezza, non già col velame del mito, si debba attribuire quella validità universale, che una volta egli stesso le aveva negata; alla filosofia, che rappresenta il mondo della ragione nella totalità delle sue potenze, e non, come fa l'arte, in una sola. D'altro canto, se nel *Sistema* aveva accennato appena alla mitologia, come ad un'intermediaria tra la scienza e la poesia nel passato e in un lontano avvenire; adesso acquista il pieno convincimento che l'arte ha bisogno della mitologia come del suo pane.

Lo Schelling poi stabilisce un reciso contrapposto fra l'arte antica e la moderna nell'uso della mitologia. La materia della mitologia greca era un'intuizione dell'universo come natura, ossia un'intuizione realistica: l'infinito è rappresentato nel finito, ma in modo che l'uno e l'altro appaiono perfettamente compenetrati, onde l'assenza di ogni concetto morale negli Dei. Invece la materia della mitologia cristiana è l'intuizione dell'universo come storia,

come mondo della provvidenza; qui il finito diviene l'allegoria dell'infinito. Nei primi documenti scritti del Cristianesimo si agita ancora l'opposizione tra il principio realistico e l'idealistico: infatti l'evangelo di Giovanni ha un carattere ben diverso da quello dei Sinottici, i quali narrano la vita di Gesù ricalcando la falsariga delle profezie del Vecchio Testamento; sicchè potrebbe dirsi che « Cristo sia una persona storica, la cui biografia era stata tracciata prima ancora della sua nascita ». Trapiantate le idee orientali nel suolo occidentale, divenuto il Cristianesimo una religione universalmente storica, fu possibile il sorgere di una nuova mitologia. La Trinità come tale è il simbolo di una idea. Più netta figurazione ha l'idea del Figlio, ma a scapito del suo profondo significato. Maria è il simbolo della natura, o del principio materno di tutte le cose; ma nella mitologia cristiana diventa immagine della femminilità, conservando solo una significazione morale. Le storie dei sânti e anche quelle dei re entrano a far parte della storia universale del regno di Dio, ch' è tutta intessuta di miracoloso. Unicamente il Cattolicismo vive in un mondo mitologico: indi la serenità delle opere da esso ispirate, la facilità e libertà nella trattazione della materia. Se in questa separazione tra l'arte antica e la moderna, come anche nella simpatia per il Cattolicismo, traspare chiarissima l' influenza degli Schlegel, è visibile d'altro lato quella di Novalis nella domanda: se sia possibile ricavare dalla fisica speculativa la materia di una nuova mitologia (58). Lo Schelling non esita a rispondere affermativamente, considerando che la legge fondamentale della poesia moderna è l'originalità, e che perciò un grande poeta, purchè sappia *creare* e non abbozzare secondo la direttiva di certe idee filosofiche, può ben mitologizzare la fisica; tanto più che la filosofia della natura ha comune col misticismo (escluso come ereticale dalla religione cattolica) la tendenza ad intuire l' infinito nel finito, ma in maniera scientificamente obiettiva. Come nella realistica mitologia greca le deità naturali si trasformarono in deità storiche; così all'opposto nella cultura moderna le idealistiche divinità cristiane potranno senza sforzo venir trapiantate dalla storia nella natura, acquistando il carattere della simultaneità e perdendo quello della successione. In

tal modo la filosofia naturale prepara le basi alla simbolica futura. L'Omero dell'arte nuova effettuerà questa sintesi finale della natura e della storia (59).

Passando alla costruzione della singola forma artistica, lo Schelling combina le sue idee metafisiche, già in parte espresse nell'*Idealismo trascendentale* e nel *Bruno*, con certe famose distinzioni di Kant e Schiller. Chi produce immediatamente l'opera d'arte è l'eterna idea dell'uomo in Dio, ovvero il *genio*, la cui apparizione è sempre necessaria, benchè avvenga sotto condizioni che paiono accidentali. Come il produrre di Dio è un eterno atto di auto-affermazione, che ha un lato reale ed uno ideale; così pure il genio, che ha due aspetti: il reale, o poesia, che si esprime nella *sublimità*, e l'ideale, o arte, che si esprime nella *bellezza*. La stessa antitesi delle due unità si rispecchia nella poesia come « ingenuo » e « sentimentale », nell'arte come stile e maniera. Ma l'antitesi, essendo tutta soggettiva, non tocca la poesia e l'arte nella loro assolutezza. Volendo ora costruire lo schema delle varie forme artistiche, avvertiremo che l'arte, essendo l'obiettivazione dell'Assoluto nella serie ideale, dovrà a sua volta ridistinguersi nelle due potenze del reale e dell'ideale, dando origine in tal modo, secondo il particolare simbolo di cui si giova, all' arte figurativa e all' arte della parola. Ciascuna di queste potenze poi verrà a graduarsi in tre forme, correlative ai tre momenti della realtà, dell' idealità e della loro indifferenza; onde avremo, da una parte, la musica la pittura, la plastica; dall'altra, la poesia lirica l'epica la drammatica. Certo l'antitesi tra le due specie di arti non è da prendere come assoluta, perchè il complesso del mondo reale, non meno che quello del mondo ideale, può chiamarsi linguaggio: esso è, non la parola viva, ma la parola già proferita di Dio. Perciò il grado più alto dell'arte figurativa è quello, in cui la parola è morta interamente, come sulle labbra pietrificate della Niobe; il più basso è quello, in cui la parola moribonda è ancora distinguibile come suono (60).

La deduzione della musica è fatta dallo Schelling un po' artificiosamente, ma sulle basi offerte dalla sua filosofia della natura. La sonorità dei corpi è in istretto rapporto con la loro conducibilità, ossia col loro grado di coesione. Ma

abbiamo veduto che il processo della coesione è il magnetismo; dunque il suono è propriamente il magnetismo staccato dalla corporeità, vivente per sè, dimensione pura nel tempo, non nello spazio. La forma necessaria della musica è la successione; ma, poichè il principio del tempo nel soggetto è l'autocoscienza, si capisce l' intima parentela della musica con l'autocoscienza e si capisce anche l'aspetto aritmetico della musica, già rilevato da Pitagora e da Leibniz. La musica poi ricomprende le tre unità: la reale, che è il ritmo; la ideale, che è la modulazione o l'armonia; la reale-ideale, che è la melodia. Il primo è nella musica l'elemento davvero musicale; mentre la seconda è il pittorico e la terza il plastico. Delle due forme fondamentali della musica, quella ritmica, espressione dell'appagamento, fu assai appropriata allo Stato greco; quella armonica, in cui si traduce l'aspirazione, divenne la forma prediletta della Chiesa. Ma la musica, in quanto rappresenta il puro movimento ed è trasportata da ali invisibili, quasi spirituali, interpreta le cose eterne o le idee considerate sotto l' aspetto reale, le forme della vita e dell'essere dei corpi celesti; è adunque l'armonia del visibile universo. La dottrina di Pitagora non va intesa empiricamente, nel senso che i moti degli astri producano la musica, bensì nel senso che siano musicali in se stessi. Ciò che si chiama forza centripeta è ritmo e domina tra i pianeti; ciò che si chiama forza centrifuga è armonia e domina tra le comete. Ma gli uomini, assordati dal tumulto del mondo sensibile, non odono quella musica celeste (61). Contro il posto dato dallo Schelling alla musica, riguardata come arte figurativa dell'inorganico, si son fatte molte obiezioni (62); ma esse furono e sono in generale estendibili a tutti i tentativi, spesse volte così ingegnosi, di classificazione delle arti; giacchè, se i limiti di queste sono del tutto empirici, ogni tentativo di simil genere non può essere filosoficamente rigoroso, ma convenzionale e arbitrario (63).

Quanto alla pittura, entra come simbolo l' unità ideale nello spazio, ossia la luce, che può apparir come tale soltanto come colore. Anche qui si ripete la tripartizione già veduta per la musica: il disegno è il ritmo della pittura (la quale è arte in generale per mezzo di esso); il chiaroscuro

è la pittura nella pittura; il colorito è l'elemento plastico. Nel primo eccelle Michelangelo; nel secondo il Correggio, per cui l'A. mostra quell'entusiasmo che era comune tra i romantici; nel terzo, Tiziano. Alla pittura dei fiori, delle frutta, degli animali e alla stessa pittura di paesaggio non attribuisce lo stesso valore che alla rappresentazione della figura umana, ma solamente un valore allegorico e subiettivo. Nella categoria più elevata, che va dal ritratto, o semplice imitazione della natura, fino alla piena rappresentazione simbolica che ha luogo nelle figure di una determinata mitologia (la Maddalena, S. Cecilia), esige quella dignità e serenità d'espressione, per cui la figura umana diviene lo specchio dell'idea. Come esemplare, addita qui Raffaello, il quale sdegna il superfluo, ottiene i più grandi effetti coi più semplici mezzi e infonde nelle sue opere una vita così obiettiva, che sembrano prodotte con necessità; laddove i quadri fiamminghi, per l'eccessiva cura delle minuzie, sembrano fatti per l'odorato più che per la vista (64).

La plastica, in cui si esprime l'unità reale—ideale, ovvero la ragione, è essenzialmente simbolica e ricomprende in sè tutte le forme particolari dell' arte. La musica nella plastica, o *musica irrigidita* (come l' aveva chiamata Guglielmo Schlegel), è l'architettura; la pittura nella plastica è il bassorilievo; la plastica nella plastica è la scultura. La prima, per essere arte bella, deve rappresentare le forme organiche quali preformate nell'inorganico e, pur essendo subordinata a un bisogno pratico, esser quasi la potenza o l'imitazione di se stessa. Un edifizio gotico, per es. la torre di Strasburgo, dobbiamo raffigurarcelo come un albero gigantesco. L'ordine dorico, il ritmico per eccellenza, è un'espressione ancor migliorata della natura, perchè in esso la pianta è già divenuta l'allegoria del regno animale. Armonico è invece l'ordine jonico e melodico il corinzio, il quale simula il corpo d'una vergine, com'ebbe a notare Vitruvio. La seconda forma della plastica è il bassorilievo, che rappresenta i suoi oggetti, da una parte in maniera corporea, dall'altra però secondo l'apparenza, ed ha bisogno, come la pittura, di uno sfondo. La plastica κατ᾽ ἐξοχήν è la scultura, che rappresenta oggetti organici, assoluti, e, a preferenza, la figura umana; in modo che, se rappresenta animali, può

farlo, o considerando la specie come un individuo, o in relazione agli uomini, o a mo' di attributi (l'aquila di Giove). Nelle produzioni dell'arte plastica si osservano generalmente tre norme : la semplice verità, che si ammira nel gruppo della Niobe; la grazia, che nella sua doppia forma, sensibile e spirituale, si vede espressa nel Laocoonte; e la compiuta bellezza, che ci è esemplificata dall'Apollo. Essa inoltre nei suoi oggetti rappresenta il maggior contatto della vita e della morte, l'assoluto innesto dell' ideale nel reale; perciò appaga le sue più alte esigenze solo nella raffigurazione degli Dei, che incarnano precisamente le idee assolute (65).

Vedute affini a queste, in parte combattendo in parte accettando i principii del Winckelmann, svolgeva lo Schelling in un altro lavoro, di cui è qui opportuno far parola, nel celebre discorso *Sul rapporto tra le arti figurative e la natura* (1807). Winckelmann, di cui egli riconosce la grandezza (è solitario ne' suoi tempi, come una montagna), ben conobbe la vera bellezza, ma solo nei suoi elementi separati: da una parte, come bellezza concettuale e sgorgante dal vivo dell'anima; dall'altra, come bellezza meramente formale; non vide insomma in che modo le forme possano generarsi dal concetto. Pertanto l' oggetto dell' imitazione fu cambiato, sostituendosi alla natura le opere insigni dell'antichità; ma l' imitazione rimase. Occorre dunque rettificare il principio dell' imitazione della natura, che è stato frainteso, perchè si è voluto muovere da un concetto morto della natura stessa (la quale ci si offre dappertutto in forma più o meno dura e chiusa), invece di far capo a quella sacra forza creatrice, a quello spirito ultrapossente, che opera così nel cristallo come nelle produzioni umane, dando alle parti della materia una posizione essenziale. Questa scienza operosa costituisce e nella natura e nell' arte l' intimo legame tra concetto e forma, anima e corpo. Il concetto è il solo vivente nelle cose, tutto l'altro è pura ombra. Dunque l'arte, per essere davvero imitatrice della natura, deve operare con quella stessa forza, da cui il suo modello deriva. Ogni prodotto della natura ha solo un istante di vera e compiuta bellezza, solo un istante di piena esistenza, un istante in cui esso è ciò che è per tutta l' eternità : rappresentando

l'essere in quell' istante, l'arte lo strappa fuori del tempo, lasciandolo apparire nella sua pura essenza , nell' eternità della sua vita. Così l'arte è quello che la natura non è e non può essere, la piena e verace figurazione delle idee. Ora, date queste premesse, è chiaro che l'arte debba ne' suoi prodotti esser caratterizzante, come la natura, ma per rappresentare, non l' individuo nella sua limitatezza, bensì il vivente concetto di esso. Unicamente dalla perfezione della forma può essere annientata la forma. Tuttavia, come la virtù consiste, non nell' assenza delle passioni, ma nel dominio dello spirito su di esse; così la bellezza caratteristica deve, quasi vigile custode, frenare le cieche forze passionali. Bisogna però qui far differenza tra le due forme principali dell'arte figurativa. La plastica raggiunge la sua altezza solo in quelle nature, che nella realtà sono ciò che sono nella idea, ossia nelle nature divine. Essa, anche se nessuna mitologia fosse mai esistita, avrebbe trovato da se stessa gli Dei. Tutt'altro è della pittura, la quale, avendo a sua disposizione un mezzo, in certa maniera, spirituale, come il colore, e dando perciò minor peso alla materia, deve sforzarsi di nobilitar le passioni col carattere, o mitigarle con la grazia. Con quest'antitesi già si spiega la necessaria preponderanza della plastica nel mondo antico, della pittura nel moderno (66).

Passando all' arte nella sua potenza ideale, cioè alla poesia, troviamo in primo luogo la forma della riflessione soggettiva, cioè la lirica, la quale si fonda sul contrasto del finito coll'infinito e canta il presente in ciò che ha di più fuggitivo. Mentre presso i Greci era l'anima della vita pubblica, presso i moderni ha perduto (se si eccettuino le poesie religiose) questo legame e predilige l'amore. Secondariamente c'è l'epica, la quale è un'immagine della storia com'è in sè, o nell'Assoluto, e rappresenta l'azione senz'antitesi di finito e d'infinito, senza conflitto e però senza destino. Nell' epos, l' accidentalità del principio e della fine (così evidente in Omero) dipende dal fatto, che, nella successione qual è preformata nell'Assoluto, ogni cosa è assoluto principio, ma appunto per questo non vi è principio. Le singole forme dell'epica si posson raggruppare in due classi principali : ponendo la soggettività nell'oggetto e l'og-

gettività nell'autore, si hanno l'elegia e l'idillio, di cui l'una tratta di uno stato o fatto individuale, l'altro dello stato o della vita di una specie. Le *Elegie romane* di Goethe sono il modello del genere, celebrando in maniera veramente epica le maggiori delizie della vita. Il vero spirito dell'idillio aleggia nella *Luisa* di Voss, che ha un antecedente nel *Pastor fido*. Se poi l'oggettività, o generalità, è posta nell'oggetto e la soggettività dell'autore, si hanno il poema didascalico, la cui materia è il sapere, e la satira, il cui oggetto è l'operare. Poichè, nella forma e nell'essenza, l'universo è uno, perciò idealmente può esserci un solo poema didattico assoluto, di cui tutti gli altri son meri frammenti. Il poema di Lucrezio, di quell'entusiastico sacerdote della natura, che seppe essere insieme sereno maestro di saggezza pratica, ne è un esempio insigne. Facilmente si può notare (ammessa la classificazione empirica dei generi letterari) che alcune di queste forme, concepite dallo Schelling come epiche, tali in realtà non sono, perchè la personalità del poeta vi appare in piena luce. Il dubbio cade sopra tutto sulla satira e l'elegia (67). Al poema didattico lo Schelling attribuiva una grandissima importanza, egli che già nell'*Idealismo trascendentale* vagheggiava la risoluzione finale della scienza nella poesia, proprio come Baumgarten aveva dato alla poesia il consiglio di cambiarsi in filosofia con la rappresentazione del migliore dei mondi possibili. Più tardi uno schellinghiano, l'Ast, « trascinato dalla tendenza del sistema, ebbe a porre come forma suprema dell'Arte, non già, secondo si soleva, il dramma, ma la poesia didascalica » (68). Dall'epos classico lo Schelling distingue il romantico o moderno, dovuto alla prevalenza acquistata dall'individuo e che, se nella materia è epico, resta soggettivo nella forma. Esso raggiunge la sua forma tipica nel romanzo, che accoppia ad una materia limitata un'esposizione generica e quasi indifferente. Quanto alla *Divina Commedia*, l'A. la considera come un poema a sè, che rappresenta ciò in cui dovrebbe consistere il vero epos moderno: una compenetrazione perfetta di scienza, religione, arte e storia (69). Il dramma è quell'identità superiore, che unifica i due generi opposti della lirica e dell'epos, perchè non simboleggia nè una lotta soggettiva nè una pura necessità, ma un conflitto

ed un equilibrio insieme. Ciò si vede chiaro nella tragedia, la cui essenza è un conflitto tra la libertà del soggetto e la necessità oggettiva, conflitto risoluto in modo che l'una e l'altra appaiano vincitrici e vinte in perfetta indifferenza. La più alta vittoria della libertà è il portare volontariamente la pena per un delitto inevitabile. Rovesciando il rapporto, nasce la commedia, in cui dalla parte del soggetto si ha una pretensione all'assolutezza, cioè uno stato innaturale, mentre la libertà nella sua parvenza è l'oggetto. Per un Aristofane, la vita pubblica diventa una mitologia. Il principio fondamentale del dramma moderno è la mescolanza degli opposti, del serio e del comico. Shakespeare all'antico destino sostituisce il carattere: egli conosce così profondamente la vita, che essa potrebbe ricrearsi di su le opere di lui, quando la terra fosse andata distrutta. Calderon è qualcosa di più che uno Shakespeare cattolico: egli è l'assoluta ragione, perchè rappresenta dei rapporti assoluti e possiede l'universalità semplice e concentrata dei greci. Nel *Faust* è rappresentato il destino della scienza, l'eterna contradizione per cui il soggetto come soggetto non può godere dell'infinito come infinito. Col dramma è chiusa la costruzione della serie ideale dell'arte. Arrivata a questo punto, l'arte della parola non può far altro che ritornare all'arte figurativa: alla musica nel canto, alla pittura nella danza, alla plastica nell'arte dell'attore. Schelling conclude il suo libro con un pensiero, di cui l'arte wagneriana sembra davvero la pratica esecuzione: egli osserva che l'opera musicale è soltanto una caricatura del dramma antico, al quale potrebbe ricondurci una composizione fatta in più alto e nobile stile da parte della poesia come delle altre arti concorrenti (70).

Volendo adesso pronunziare un giudizio sulla concezione dell'arte, quale appare nel sistema dell'identità, noteremo anzitutto che essa è, ne' suoi tratti essenziali, una concezione metafisica imperniata sull'idea assoluta della bellezza. L'arte deve render visibile ne' suoi prodotti l'archetipo della bellezza, che risiede in Dio. La differenza tra il *Bruno* e la *Filosofia dell'arte* per ciò che spetta al concetto della bellezza, sta in ciò, che nel primo è affermata l'uguaglianza di verità e bellezza, mentre nella seconda,

con maggiore approfondimento, si afferma l'unificazione della verità e della bontà mediante la bellezza. Era poi ovvio, date le esigenze ontologiche del sistema, che lo Schelling fosse condotto a fermar la sua attenzione, più che non avesse fatto nel periodo dell'*Idealismo trascendentale*, sui rapporti tra il bello naturale e il bello artistico. La risposta a siffatto problema fu, che il mondo della natura, essendo creato da quella stessa attività divina, che si manifesta per mezzo del genio nel mondo dell'arte, non può mancare di bellezza, specialmente se consideriamo l' organismo, il quale, non altrimenti che il prodotto artistico, è il riflesso obiettivo della ragione. Ora è lecito domandarsi: qual è il posto che spetta allo Schelling nella storia dell'estetica? In quali punti la sua costruzione resta vera, in quali altri è da rifiutarsi? Abbiamo già veduto che egli rimane in parte ligio ai principii baumgartiani; ma bisogna soggiungere che lo Zimmermann, osservando questo, trascurò di mettere in rilievo quei lati in cui lo Schelling si avvantaggia sul suo predecessore. L'aver saputo liberarsi da ogni scoria di grossolano empirismo, l'aver proclamato l' indipendenza dell'arte da ogni scopo utilitario, il principio prettamente idealistico dato all'imitazione della natura, l'importanza assegnata alla mitologia intesa in senso largo, e infine lo stesso grandioso tentativo di una costruzione *a priori* ben connessa ai principii metafisici e che certo era la prima di tal genere nel campo dell'estetica, sono altrettanti meriti che bisogna imparzialmente rilevare. Si aggiunga inoltre che lo Schelling, il quale si mantenne sempre intuizionista, anche quando eleva sugli altari la ragione assoluta, si guardò bene dal sacrificare l'arte alla filosofia, come fece poi Hegel spingendo alle estreme conseguenze la logicità intrinseca del proprio sistema. Egli, che faceva della filosofia quasi una rivelazione d'intuito geniale, che ammirava nell'universo un'assoluta opera d'arte, che nella funzione estetica vedeva risolto il massimo dei problemi, appagata la più profonda aspirazione dell'anima umana, conciliato per sempre il dissidio tra la ragione teoretica e la pratica; egli, dico, non che menomare i sacri diritti dell'arte, diede loro una così grande importanza, da far passare in seconda linea la stessa morale, che del resto, nello svolgimento del suo pen-

siero, non ebbe mai uno sviluppo adeguato. Ma, riconosciuti questi pregi, non si può far a meno di convenire che l'estetica schellinghiana, improntata com'è di platonismo, rimane vaga e nebulosa. Il suo centro di gravità, come giustamente vide lo Zimmermann, è da cercare altrove che nell'arte. « Chi, alla maniera di Schelling, ripone l'arte nell'imitazione del *divino* o dell'unico vero essere, dimostra che egli non si occupa, come l'artista, del *bello*, ma, come il teologo o il metafisico, di Dio e dell'*essenza*. » Al che saviamente aggiungeva il Lotze che, una volta ammessa l'identità del reale e dell'ideale, viene a mancare ogni discriminazione tra il puro essere e il bello. Come per Platone, così per lo Schelling, non rimane altro a dire, circa le cose finite, se non che i loro modelli sono *tutti* assolutamente veri e assolutamente belli. L'esemplarità delle idee per l'arte è dedotta dal semplice fatto della loro esistenza reale (71). Certo lo Schelling si sforza di mantenere alla sua concezione idealistica il carattere dell'immanenza e fa consistere la bellezza nella perfetta incarnazione di un' idea; ma, sebbene critichi le astrattezze del Winckelmann e si avvicini talora (quando parla del simbolismo) al concetto dell'arte come espressione, non riesce a determinare precisamente il suo pensiero e ondeggia perplesso tra l'universale e il particolare. Egli ascrive un valore perfetto alla totalità, all'universo, al poema che va componendo lo spirito universale, non all'individuale, che si è staccato dalla matrice dell'impartibile assolutezza. Ed ecco perchè si aggira nel vuoto, pur dando prova di rara finezza nel valutare le singole opere d'arte. Egli, come Hölderlin e Hegel, manifesta una predilezione spiccata per le creazioni del genio greco; sicchè le conquiste fatte o fattibili dal genio romantico, piú che un progresso, a lui sembrano la realizzazione della seconda metà dei valori estetici (72). Talvolta in questo entusiasmo rasenta perfino il ridicolo, come quando afferma che i greci, poichè furono grandi, lo furono certamente anche nella musica, sebbene confessi che ne sappiamo ben poco! (73) Ma è da notare che, pur ammirando l'antico, non si spinge fino all'idolatria fanatica e intransigente, giacchè uno spirito così profondamente filosofico doveva rendersi ben conto della necessaria evoluzione delle

lettere e delle arti. Ne fanno fede i grandi elogi, che egli prodiga agli artisti italiani, a Dante, a Shakespeare, a Calderon, a Goethe. E non è da tacere che il suo cuore ha sempre un palpito di speranza per la rinascita dell'arte nella cara patria tedesca. Questo voto ardente vibra nella magnifica chiusa del discorso fatto all'accademia di Monaco. Dopo aver rammentato il grande Alberto Dürer, continua: « Questo popolo, da cui uscì la rivoluzione del pensiero nell'Europa moderna, la cui forza intellettuale è attestata dalle maggiori invenzioni, che ha dato leggi al cielo, e che più profondamente degli altri ha investigato la terra, esso a cui la natura ha infuso più profondamente che a qualunque altro un senso infallibile del giusto e l'inclinazione alla conoscenza delle cause prime, questo popolo dovrà finire coll'aver un'arte sua propria (74). » Anche nella *Filosofia dell'arte*, come abbiamo visto a proposito dell'opera musicale, la parola dello Schelling acquista un tono profetico. Erano tempi eroici, in cui un vivo soffio di rinnovazione spirituale, non dissimile da quello che risuscitò le energie del pensiero e dell'arte nell'età periclea come nella medicea, si spandeva per tutta la Germania, facendo fruttificare quei germi, che il Lessing e il Winckelmann avevano sparsi in gran copia. Ed uno de' più splendidi frutti fu appunto questo libro, che, mentre « porta chiaro sulla fronte, più di qualunque altro dell'autore, il suggello della sua dipendenza dal cenacolo romantico (75)», è una sistemazione originale di vedute, che sorgevano con la cooperazione di svariati elementi storici, come gli studi archeologici, i progressi della filologia e della critica, la conoscenza di nuove letterature.

IV.

Lo spirito del nuovo sistema da noi esposto, implicando un nuovo concetto del sapere, doveva, per una mente così vasta come quella di Schelling, far sentire il bisogno di una penetrazione diretta nella vita per mezzo di quegli istituti, che del sapere sono gli organi di trasmissione. Perciò, se nelle *Lezioni sul metodo degli studi accademici* impariamo a conoscere lo Schelling sotto un aspetto che non erasi finora manifestato, e cioè sotto l'aspetto di pedago-

gista, non dobbiamo punto meravigliarcene, essendo già ogni vero filosofo, per necessità della sua missione, un educatore e un maestro. Due illustri connazionali gli avevano su questo bel campo aperto il sentiero: Kant e Fichte. L'uno, com' è stato ben notato, s' era posto la questione del rapporto tra la filosofia e le scienze positive, studiando i modi più adatti ad evitare i conflitti tra le varie facoltà e a promuovere il tranquillo progresso della scienza; l'altro si adoperò costantemente e con zelo infaticabile ad una riforma delle università, ad una riforma in cui lo spirito della filosofia avesse dominio assoluto (76). Ad ambidue i problemi rivolse alacremente la sua attenzione il nostro pensatore, facendone, con molta opportunità, l' obietto di un corso speciale ai suoi scolari di Jena. Troppo bene egli s'accorse che i giovani, di frequente, arrivati all'università e ignorando, non solo il fine complessivo degli studi accademici, ma anche il posto che spetta a una disciplina particolare nel tutto organico delle scienze, corrono il rischio, quando non si smarriscano in infruttuosi tentativi, di formarsi una cultura unilaterale e rivolta a scopi utilitari. Ma come giungere all' intuizione del vivo legame di tutte le scienze? Per mezzo della filosofia. Chi dice filosofia, dice sapere incondizionato, afferma cioè che il vero Ideale sia unicamente il vero Reale e che, senza quest' identità, non vi sia alcuna scienza; giacchè, anche volendo limitare il problema della possibilità del sapere a quella del sapere finito, non sarebbe mai comprensibile una verità empirica se non ammettendo qualcosa che fondi in modo assoluto l' oggettività della conoscenza. Dato questo primo presupposto, che ne richiama un altro più elevato, e cioè l'idea dell'Assoluto, si vede che tutte le scienze e forme del sapere sono parti costitutive ed organiche del sapere assoluto, senza riferirsi al quale rimangono prive di significato. Ma tutto ciò che deriva dall' Assoluto, come dalla sua radice, è fine a se stesso. Non vale opporre che la scienza è un mezzo, laddove l' azione è il fine. Il fondamento di quest'opposizione è in una veduta ristretta, perchè, se l'Assoluto dev'esser concepito come identità di reale e d'ideale, occorre che la stessa identità si rifletta così nel sapere come nell'operare. Il sapere ci mostra la subiettività nel-

l'obiettività; l'operare, un accoglimento del singolo nel generale. Quella libertà, che si cerca o si crede scoprire nell'azione empirica, è tanto poco vera libertà quanto la verità che si cerca nell' empirico sapere. Entrambi dunque non possono mai trovarsi in vera armonia se non mediante un'eguale assolutezza (77).

Se ora vogliamo intendere l'organizzazione dell'università moderna, dobbiamo riferirci al concetto della storicità del sapere. Premettiamo che la scienza, se apparentemente è una genitura del tempo, mira tuttavia a fondare un'eternità in mezzo al tempo. La scienza, creazione, non dell'individuo, ma della ragione e della specie, vive di una tradizione, che si trasmette da individuo a individuo. Questo carattere storico si accentuò in modo visibile dal Rinascimento in poi; sicchè, mentre presso i Greci, nel più bel fiorire della civiltà umana, la scienza viveva nella luce e nell'etere della vita pubblica e di un'organizzazione collettiva, il mondo scientifico moderno invece è un mondo scisso tra il presente e il passato. Lo studio delle scienze e delle arti nel loro svolgimento storico è divenuto una specie di religione, bella senza dubbio, purchè non usurpi il posto della scienza stessa. Ora, data la gran massa di tutto ciò che dev'essere imparato per assicurare il possesso del patrimonio scientifico già esistente, e dati gli scopi empirici che persegue la società borghese, è accaduto, da una parte che l'albero del sapere si sia eccessivamente ramificato, dall'altra che si sia favorito lo specialismo con tutti i suoi inconvenienti. Come restituire alla scienza l'unità perduta? Donde scegliere i maestri capaci di trattare tutte le scienze con lo spirito largo e comprensivo che si richiederebbe? Occorre che lo Stato, pur rispettando la legge della divisione delle forze, ristabilisca il gran principio della libertà d'insegnamento: solo allora i nuovi maestri si formeranno da sè e non saranno oppressi dal peso della morta tradizione. Occorre pure che lo Stato si abitui a vedere nelle università, non delle fabbriche di professionisti, ma degl' istituti veramente scientifici. Non si farà di certo il vantaggio della scienza se le idee saranno respinte solo perchè destituite di utilità pratica, giacchè soltanto le idee possono determinare ciò che sia la vera e giusta esperienza. Lentamente

educa l'esperienza della vita, e non senza molto spreco di tempo e di forze; ma ai cultori della scienza è concesso di anticipare l'esperienza, conoscendone il risultato finale. Dunque ciò che alimenta e vivifica tutte le parti del sapere è lo spirito comune, che può venire soltanto dalle idee. Chi non s'è accorto di questo, potrà bene rendersi utile in vari modi: costruendo parafulmini, preparando calendari, applicando il galvanismo alla medicina, e via dicendo; ma la missione del maestro non sarà per lui, mancandogli quell'attitudine a compenetrare con le idee generali il valore tecnico dello specialista, che fece di Lichtenberg un grande scienziato e un grande formatore d'intelligenze. Accade infatti che, quanto più un dotto concepisce la sua sfera particolare come scopo a se stessa, anzi ne fa quasi il centro di tutto il sapere, tanto più si sforzi d'introdurre in essa le idee generali, che sono la parte viva della scienza: « chi vive nella sua scienza come in una proprietà straniera, chi non ne ha fatto un possesso personale, chi non s'è procurato per essa un organo vivo e sicuro, chi dunque non è capace di ricrearla ad ogni istante, è un indegno, che, già nel conato di trasmettere in modo puramente storico i pensieri del passato o del presente, oltrepassa i propri confini e intraprende cosa che non può eseguire » (78). Poichè questa è la prerogativa dell'insegnamento orale, che il maestro non presenta risultati bell'e pronti, come suol fare lo scrittore, ma espone, in tutte le scienze superiori almeno, la maniera di giungervi, e così fa nascere l'insieme della scienza quasi davanti agli occhi dell'alunno. Ora, a tal uopo, si richiedono menti privilegiate; poichè il regime delle scienze non è una democrazia, e meno ancora un'oclocrazia, ma l'aristocrazia nel più nobile significato della parola (79).

Dai maestri passiamo agli studenti. L'imparare ha due lati intimamente connessi: un lato storico, una condizione negativa, per cui la mente si trova in uno stato di passività e di costrizione, senza poter fare alcuna scelta, come accade nel libero gioco dei pensieri; e un altro lato, quello dell'attiva intussuscezione, che non è possibile senza quella crisi spirituale, che si manifesta nel giudizio. Chi vuole studiare per uno scopo grettamente empirico, non oltrepassa

il primo stadio: egli è il *Brotgelehrte*, che ha esercitato la sola memoria. Nel secondo caso invece s'impara per creare, non si è una macchina ma un vero uomo. Ogni produrre è fondato sulla scambievole penetrazione del generale e del particolare, dei principii e dei fatti: in esso dunque la convenzionale distinzione tra scienze razionali e storiche è interamente superata. Cade qui in acconcio dire qualche parola della preparazione agli studi universitarii. Lo Schelling combatte lo zelo pedagogico de' suoi tempi, che aveva trasformato in piccole accademie le scuole inferiori, dando così un nuovo impulso alla mezza scienza. Egli sostiene giustamente che, in un'età per sua natura incapace di giungere per alcuna via all'assolutezza, sarebbe un errore anticipar quelle cognizioni superiori che son fondate su di essa. Bisogna dunque accontentarsi dei puri elementi, e non passare ad un nuovo grado senz'avere il sicuro sentimento di essersi ben consolidati nel grado anteriore. Ciò che dovrebb'essere acquistato prima di entrare negli studi accademici è quanto appartiene al meccanismo delle scienze, ovvero agli espedienti meccanici per arrivare ad esse. Un esempio del primo caso lo dànno le prime e più generali operazioni della matematica; un esempio del secondo, le lingue. Sull'ultimo punto insiste massimamente lo Schelling, confutando con molto senno i miseri argomenti, con cui i modernizzanti del suo tempo combattevano l'apprendimento delle lingue antiche nell' età giovanile. Quegli argomenti valgono solo a mostrare la grossolanità dei concetti su cui si fondano; ispirati come sono da una malintesa preoccupazione del sovraccarico intellettuale secondo i criterii della psicologia empirica. « Io non conosco — egli osserva — alcun genere di occupazione più appropriato ad esercitare nei primi anni l'ingegnosità nascente, l'acume, la forza inventiva che quello specialmente delle lingue antiche. Parlo qui, non della scienza del linguaggio in senso astratto... E neppure della filologia, per cui la notizia delle lingue è come un mezzo, che serve ad un fine molto superiore. Il semplice conoscitore delle lingue, solo per un abuso può esser chiamato filologo; costui trovasi al più alto gradino con l' artista e col filosofo... Il linguaggio, considerato in sè e dal lato puramente grammaticale, è una pro-

gressiva logica applicata. Ogni educazione scientifica sta nella prontezza a conoscere le possibilità, mentre al contrario il sapere volgare conosce le realtà soltanto... Lo studio del linguaggio come interpretazione, e a preferenza come tentativo di migliorare una lezione per via di congettura, esercita questa conoscenza delle possibilità in una misura accomodata all'età puerile... » (80). Bello è a questo proposito il parallelo, che lo Schelling istituisce fra l'interpretazione dei classici e l'interpretazione della natura. Nello sforzo di conoscere, da una parola per noi morta, lo spirito vivente, ha luogo il medesimo rapporto, che ha il naturalista con la natura, la quale è come un autore antichissimo, che ha impresso dei geroglifici su fogli colossali. La terra è un libro, composto di frammenti e rapsodie appartenenti ad epoche assai diverse. Ogni minerale è un vero problema filologico. Nella geologia si aspetta ancora il Wolf, che decomponga la terra come si è fatto di Omero, e ne mostri la ricomposizione (81).

Stabiliti i primi postulati degli studi accademici, si può passare alla rassegna delle varie scienze e fissare il posto di ciascuna. Se, come fu mostrato, il principio ultimo di ogni vera e assoluta conoscenza deve consistere in ciò, che il generale sia ad un tempo il particolare e che la mera possibilità sia anche la realtà, l'essenza coincida colla forma, è chiaro che tutte le scienze, in quanto derivano da esso, potranno dividersi in scienze razionali (se consideriamo la possibilità) e scienze positive (se consideriamo la realtà). Le prime sono la matematica e la filosofia: entrambe si fondano sull'intuizione; ma l'una sull'intuizione staccata dal suo obietto; l'altra sull'intuizione intellettuale, che fa tutt'uno col suo obietto. Due parti ha la matematica: se piglia per fondamento lo spazio, vale a dire il riflesso dell'identità assoluta nell'essere, è geometria; se il tempo, o il riflesso di quell'identità nel pensiero, è analisi. Determinato il posto della matematica nel sistema del sapere, ne deriva che una forma di conoscenza, la quale si elevi alla pura identità della ragione, non ha bisogno di un fine estrinseco, per quanto sia capace di empiriche applicazioni. D'altra parte, siccome tutte le leggi naturali si risolvono in pure leggi della ragione, la quale nella natura trova la sua

perfetta espressione concreta, occorre che esse trovino nella matematica le loro forme corrispondenti. Più lungo discorso è da tenere della filosofia, che non si può intendere senza un' intuizione privilegiata, il cui possesso ha, come condizione negativa, la chiara ed intima visione della nullità di ogni conoscenza finita (82). Rinnoviamo anzitutto alcune obiezioni usuali contro lo studio di essa. È la filosofia dannosa alla religione e allo Stato? Circa il primo punto, è da osservare che l'autore confuta, senza nominarlo, Schleiermacher, il quale aveva considerato la religione e la filosofia come necessariamente opposte, perchè l' una è intuizione immediata dell'infinito, l'altra presuppone un'uscita dall'identità e un differenziamento. Pur dando lode a coloro che hanno rappresentato con tanta vita ed energia l'essenza della religione, affermando la sua indipendenza dalla morale e dalla filosofia, bisogna risponder loro che, se essi vogliono negare alla filosofia il diritto di sostituirsi alla religione, debbono ugualmente volere che la religione non possa dare la filosofia. E invero, lo stato subiettivo di quell'armonia intima, che sarebbe prodotta dal sentimento religioso, come mai terrebbe il posto di quella facoltà, che all'intuizione presta forma obiettiva? Anche gli estetizzanti, che allegorizzano i loro stati d'animo, contrappongono similmente la poesia alla filosofia dell' arte. Nella filosofia, scienza suprema, tutto è uno e originariamente collegato: natura e Dio, scienza e arte, religione e poesia; e, quando essa toglie in sè tutti gli opposti, non si mette in opposizione vera con altro se non con l'assenza di spirito scientifico, l'empirismo e il superficiale dilettantismo (83). Quanto al secondo punto, notiamo che due indirizzi nella scienza son dannosi allo Stato. Il primo si ha quando l' intelletto comune, raziocinando a vuoto, pretende sentenziare in questioni di ordine assoluto. Incapace di comprendere che l'organismo dello Stato si fonda su idee razionali, pretende elevarsi a giudice di esso. Il più triste esempio di una così falsa e superficiale maniera di astrazione lo diede la Francia nei tempi immediatamente anteriori alla Rivoluzione, la quale fu appunto una conseguenza dell' Illuminismo. Il secondo indirizzo è quello, che favorisce il puro utile. Non c'è criterio più vacillante: ciò che torna utile oggi, potrà

domani apparire il contrario. Di certo in un piccolo e pacifico Stato, a cui sembra sufficiente mangiare, bere e dedicarsi all'industria, a nulla può giovare la filosofia; e, se i principi incominceranno a darsi l'aria di popolari, se gli stessi re a vergognarsi di esser tali e a voler figurare come i primi tra i borghesi, anche la filosofia potrà convertirsi in una morale borghese e discendere nella vita volgare. Se una filosofia potesse far grande un popolo, sarebbe quella che, lungi dal considerar l' attaccamento alla vita come la molla primaria, insegnasse il disprezzo della morte, rievocando in tal modo le antiche virtù del carattere nazionale. La filosofia vive solo nelle idee, lasciando ai fisici, agli astronomi e ad altri cultori di scienza l'occuparsi dei singoli obietti reali. Coloro che inveiscono contro la filosofia si trovano in uno di questi due casi: o hanno effettivamente acquistato la conoscenza di essa, o no. Nel secondo caso, debbono astenersi dal giudicare; nel primo, dato che essi, come Socrate, siano convinti di non saper nulla, permettano che gli altri facciano la stessa esperienza. Il dire che le filosofie spuntano in tutti i momenti non giova, perchè si tratta di cambiamenti nella forma, non già nella sostanza; onde ogni nuova filosofia segna un nuovo passo verso quella forma assoluta, che non si è raggiunta ancora (84).

Importa adesso fermare l'attenzione sullo studio della filosofia in particolare. È da avvertire che, se la prima condizione del filosofare, ossia la produttività dello spirito, è un libero dono, vi ha un lato di questa scienza, che può essere sviluppato con l'esercizio dell'arte *dialettica*, la quale consiste nel togliere l'antinomia tra l'Assoluto e le forme finite, tra la speculazione e la riflessione. Si viene così a vincere quel dualismo, che ha trionfato nella filosofia moderna da Cartesio in poi, ad eccezione di Spinoza. Che fuori della dialettica non si abbia vera forma di filosofia, può dimostrarsi brevemente. L' empirismo, che invoca l' esperienza come l'unica o precipua fonte della conoscenza reale, ma del resto concede che le idee abbiano forse una realtà a noi impenetrabile, non s' accorge che la tendenza originaria di ogni contemplazione filosofica sta appunto nel solevarsi dai dati della coscienza a qualche cosa di assoluto, Studiare dunque una tal forma inferiore di filosofia è peg-

gio che non conoscerne alcuna. Altrettanto poco filosofico è il semplice dubbio intorno alla veduta comune delle cose, quando non sia elevato a vero e proprio scetticismo. Vi è la logica, non quella pura *Kunstlehre* della filosofia, che non esiste ancora e che dovrebbe caratterizzarsi col nome di dialettica; bensì la logica meramente formale, che, ponendo come assolute le leggi dell'intelletto comune, è una dottrina tutta empirica, e, prescindendo dal contenuto del sapere, si oppone direttamente alla filosofia, la quale esige un'assoluta unità di forma e di essenza. Se non vi fosse altra conoscenza dell'Assoluto che quella per via di sillogismi della ragione, e non vi fosse altra ragione che quella riflettentesi nell'intelletto, dovremmo rinunziare, come Kant insegna, a qualunque pretesa di un'immediata e categorica nozione del soprasensibile. Quanto alla psicologia, essa è fondata su di una pretesa opposizione tra l'anima e il corpo; dovrebbe dunque trovare il suo posto accanto alla fisica. Grazie al suo difetto di origine, è una scienza che subordina tutti i fatti psichici al nesso causale, non ammette nulla di elevato nelle azioni e nei caratteri umani, favorisce in ultima analisi il livellamento (85). Per capire adesso come dal tronco della filosofia si diramino le varie scienze, basta avvertire che, se la filosofia riproduce in generale il tipo dell' identità assoluta, le altre scienze lo riproducono differenziato secondo le sue obiettivazioni nel mondo della natura, in cui le cose vengono ad allontanarsi dall'identità, e nel mondo dello spirito o della storia, in cui esse ritornano al loro centro. Abbiamo dunque: in rapporto alla religione, la teologia; in rapporto alla natura, le scienze naturali e la medicina; in rapporto allo Stato, le scienze storiche e, in particolare, la giurisprudenza. In quanto le scienze godono di un potere esterno per esercitare la loro azione nella vita pubblica, si hanno le *facoltà* ordinate gerarchicamente in modo che alla teologica debba toccare il primo posto, alla facoltà di medicina l' ultimo. Quanto alla filosofia, siccome essa è lo spirito che circola in tutte le scienze, non conviene che sia rappresentata da una facoltà speciale: se mai, dovrebbe trovare la sua obiettività nell' arte; ma per questa non sono possibili organizzazioni privilegiate, bensì libere associazioni, e tale era nelle vecchie università

il senso della cosiddetta facoltà filosofica, la quale recava il nome di *Collegium Artium* (86).

Le due lezioni sul Cristianesimo e sulla teologia sono, come nota il Fischer, le più importanti per la novità e la fecondità dei loro concetti, perchè racchiudono i principii della moderna filosofia della religione (87). La scoperta geniale dello Schelling è il carattere eminentemente storico della religione cristiana, il quale non consiste già nel fatto che ogni forma religiosa, fin dalla sua prima esistenza, è tradizione, e neppure nel fatto che le manifestazioni particolari del Cristianesimo debbono esser conosciute storicamente, bensì nell'intuizione generale dell'universo come *storia*, come regno morale. Se la mitologia greca era un mondo chiuso di simboli delle idee, essendo l'infinito subordinato al finito, la natura il rivelato e il divino in se stessa; tutto diverso è il caso di una religione, che penetra direttamente nell'infinito e considera la natura come un'allegoria, come una similitudine del mondo invisibile e spirituale. Se lì abbiamo degli esseri naturali eterni, forme essoteriche del divino; qui abbiamo delle rivelazioni successive del divino, che si realizzano in personaggi storici determinati: dunque il Cristianesimo è esoterico nella sua intima essenza. La più alta religiosità, che si espresse nel misticismo cristiano, tenne per una sola e medesima cosa il segreto della natura e l'umanazione di Dio. Il concetto centrale del Cristianesimo è il Dio umanato, Cristo come termine e supremo fastigio dell'antico mondo degli Dei, il vero infinito che entra nel finito, non per deificarlo, ma per sacrificarlo a Dio nella sua propria persona e riconciliarlo. A questo concetto si riannodano tutte le altre determinazioni. Il miracolo è introdotto per far capire come l'idea si riveli nel tempo, ma senz'avere una stretta connessione con esso. Dippiù, siccome la religione cristiana abbisogna di un fondamento storico, il quale si mantenga nella continuità della tradizione, vediamo che essa produce una speciale mitologia, in modo opposto a quello che accadeva nell'antichità, quando sul terreno della mitologia fondavasi la religione. Il simbolo poi di Dio nella storia, se lo consideriamo nella sua manifestazione limitata, è la Chiesa come vivente opera d'arte, che rappresenta l'unità di tutti nello spirito come un'attua-

lità; se, lo guardiamo dal lato esoterico, è il misticismo; se infine lo ricerchiamo nel suo coronamento finale, è l'idea della trinità, che, interpretata, non solo filosoficamente, come fece il Lessing nell'*Educazione del genere umano*, ma anche in relazione alla storia universale, ci fa vedere che l'eterno figliuol di Dio è il finito, il quale con la persona di Cristo chiude il regno della finità e apre quello dell'infinità, o il dominio dello Spirito (88).

Se il Cristianesimo è storicamente necessario, come una manifestazione divina e assoluta, è data anche la possibilità di una vera scienza storica della religione, ovvero della teologia. Ma Schelling non si mostra favorevole ad un'interpretazione letterale dei dogmi, che non si possono, secondo lui, intendere altro che in senso razionale. Egli si tien lontano, così dalla veduta, strettamente empirica di Kant, che volatilizza gli elementi positivi e storici delle dottrine cristiane in simboli di verità morali; come dall'ingenua credenza, che afferma dei veri atti di Dio nel tempo. Ma l' umanazione di Dio in Cristo non può essere intesa empiricamente, perchè Dio è eternamente fuori del tempo; e d'altra parte, Cristo, come singolo, è una figura interamente spiegabile. Quanto all' idea della trinità, se non la concepiamo speculativamente, viene a perdere ogni significato. E si può seriamente sostenere che l' espansione del Cristianesimo fosse dovuta all'intervento della divina provvidenza, quando basta riferirsi al tempo delle sue prime conquiste per ravvisare in esso una singola manifestazione dello spirito generale? Risaliamo a ritroso la corrente della storia. e non dureremo fatica a scoprire i germi dell'intuizione cristiana. Nell'idealismo indiano è da rintracciare la sua preparazione remota; ma anche nel seno della veduta realistica, trionfante in Grecia, non mancano manifestazioni discordanti, che sembrano vere profezie del Cristianesimo: tale è, per es., il ripudio della mitologia per opera di Platone. Ora appunto questo fatto, che il Cristianesimo è esistito prima e fuori di sè, prova a sufficienza la necessità della sua idea. Non si vada a cercare nei libri del Cristianesimo primitivo, dei quali ha bisogno la ricerca storica, non già la fede, tanto essi in materia di genuino spirito religioso appaiono imperfetti e senza paragone inferiori a

molti altri anteriori e posteriori, sopra tutto agl'indiani! E già in Paolo, del resto, il Cristianesimo è divenuto qualcosa di diverso da ciò ch'era nello spirito del suo fondatore. Lo spirito dell'evo moderno ha una tendenza visibile a liberarsi dall' impaccio delle forme esterne. Sorse il Protestantesimo, il quale nelle sue origini fu un tentativo di ricondurre lo spirito al soprannaturale, benchè si mostrasse poi impotente a creare un' unione positiva degli spiriti e una simbolica manifestazione di essa come chiesa universale. In luogo dell'autorità vivente, subentrò quella di libri composti in lingue morte: onde gli eruditi tedeschi, nè ingegnosi nè pii, si affannarono, con l'aiuto di una cosiddetta sana esegesi, a costruire la credenza nella divinità del Cristianesimo su argomenti empirico-storici, a dimostrare il miracolo della rivelazione col circolo vizioso di altri miracoli, ad allontanare dalle dottrine cristiane ogni significato speculativo, a interpretare con illusioni psicologiche molti racconti di evidente provenienza ebraica, infine ad annacquare coi flaccidi concetti della morale moderna i libri biblici, sotto il pretesto che alcuni luoghi erano espressioni dell'enfasi orientale. Si aggiungano, per ciò che spetta all'insegnamento popolare, quelle meschine prediche, da cui esula ogni idea. Ora occorre ben distinguere, nello studio della teologia, la parte meramente filologica dalla scienza in se stessa. Dove il palladio della retta credenza si va a cercare nella conoscenza delle lingue e nell'ermeneutica, la teologia cade nel più profondo abbassamento. Il fatto che alcuni libri siano o no genuini, non muta niente nella realtà dell'idea cristiana, la quale è assoluta. Bisogna ristabilire in piena luce il carattere esoterico del Cristianesimo, e ciò con tanto maggior diritto in quanto lo spirito moderno ha affermata chiara la sua tendenza a non rinchiudersi in una forma ristretta, ma ad estendere le determinazioni del divino per un tempo illimitato. La filosofia, distruggendo l'empirismo e il naturalismo, non solo parzialmente, ma generalmente, ha preparato la grande rinascita cristiana, non meno che la diffusione dell'evangelo assoluto (89).

Nel passare allo studio della storia, si presenta il problema se essa abbia o no a chiamarsi una scienza. A questa domanda bisogna rispondere negativamente, perchè, una

volta ammesso che in tutte le scienze reali abbia luogo una sintesi dell'elemento filosofico e dello storico, è chiaro che il fattore della sintesi non è esso medesimo eguale al suo prodotto; perciò nè la filosofia nè la storia può definirsi scienza. Giova poi notare che è lecito fare una costruzione teologica o filosofica della storia, purchè non si confonda l'una o l'altra con la storia come tale. Dal punto di vista empirico, possiamo distinguere due metodi di trattare la storia: quello di raccogliere i fatti, che è il metodo della ricerca pura; e quello di collegar la materia, subordinandola ad un fine soggettivo, fine didattico o politico. La seconda maniera di trattazione è quella conosciuta sotto il nome di *pragmatica* e della quale Tacito e Polibio sono modelli insigni. I moderni si fregiano volentieri di questo appellativo, ma ad essi potrebbe applicarsi il detto del Famulus nel *Faust*: « Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigner Geist, worin die Zeiten sich bespiegeln ». Il fine pragmatico è di per sè tale da escludere l'universalità: quindi lo stesso abbozzo di Kant avrebbe a dirsi una storia *bürgerliche* anzichè *weltbürgerliche*, essendo ispirato ad un piano della natura, che dovrebbe, coll'avvenimento della pace perpetua, rispondere a un'esigenza soggettiva, ma non necessaria. Un terzo punto di vista, superiore ai due primi, è quello dell'arte storica, il quale presuppone bensì una sintesi di reale e ideale, ma non filosofica. I grandi artisti della storia sono sempre gli antichi, specialmente Erodoto, che diede un solenne esempio (egli, vera testa omerica) di quello stile epico in cui andrebbe composta la storia universale, e Tucidide, il quale seppe concentrare in una divina intuizione tutta la cultura dell'età periclea. Tra i moderni, se prescindiamo dal Gibbon, oratore anzichè storico, troviamo due soli storiografi nazionali degni di ricordo, il Machiavelli e Giovanni Müller. Chi vuol dedicarsi a questo ramo di studi, eviti i magri compendi di storia universale, che nulla insegnano, e si attenga alle storie particolari, sopra tutto all'ingenua semplicità dei cronisti. L'obietto della storia in senso stretto è la formazione di quell'organismo reale della libertà, che è lo Stato, il quale, come incarnazione di un'idea, costituisce una vera opera d'arte. Per conseguenza, se noi parliamo di un elemento storico

nella scienza del diritto, non dobbiamo dimenticare che esso può entrarvi solo nella misura in cui è espressione d'idee; e che tanto le leggi pertinenti alla funzione meccanica dello Stato, quanto il diritto privato, sono esclusi, per il loro carattere empirico, dalla considerazione universalmente storica, nella quale può rientrare solamente la forma della vita pubblica, in quanto trova la sua spiegazione nei conflitti tra l'antico e il moderno regime. Lo scopo essenziale della scienza giuridica è la costruzione dello Stato secondo le idee, e questo còmpito ha avuto finora l'unico tentativo di soluzione genuina nella *Repubblica* di Platone. Nel diritto naturale prevalse il formalismo nella sua forma più astratta, sicchè fu percorsa non soltanto la scala di tutti gl'impulsi possibili della psiche umana, ma anche quella di tutte le formule immaginabili, dal diritto romano in poi. Il diritto naturale di Fichte rappresenta un grande sforzo per concepire lo Stato come reale organizzazione; e certo, se si vuol isolare la parte negativa dell' ordinamento giuridico, bisogna confessare che difficilmente si può giungere a un diverso risultato. Ma, in generale, a tutti i tentativi compiuti finora è da rimproverarsi il difetto di subordinare la creazione dello Stato a questo o a quello scopo da raggiungere; mentre, una volta concepito l'organismo statale come l'immagine della vita assoluta, si capisce che esso dovrà assicurare l'adempimento di tutti gli scopi (90).

La natura è la produzione reale delle idee, le quali sono per le cose quello che le anime per i corpi. Due sono le possibili concezioni della natura: la filosofica e l'empirica. L'empirismo prende l'essere come indipendente dal suo significato e, senza il coraggio di Epicuro che elevò a sistema la dottrina degli atomi, riguarda la natura come un libro chiuso, che si può studiare unicamente nelle singole parti. Esso dunque, misconoscendo la derivazione dei fenomeni da un solo principio, è incapace di fondare una vera scienza della natura. Quanto all' elaborazione matematica della fisica, è un vuoto formalismo, che nulla ci dice sull'*in sè* dei movimenti. D'altra parte, siccome la storia della scienza dimostra che la costruzione dei fenomeni mediante l'esperimento è stata sempre diretta da una teoria, è evidente che, per dare validità a questo metodo di ricerca, si

esige il modello in una scienza assoluta, nella filosofia della natura, la quale parte dal principio che l'assoluta idealità o subiettività rimarrebbe inconoscibile ed eternamente nascosta in se stessa, qualora non si cangiasse nell'obiettività simboleggiata appunto dalla natura. Qui lo Schelling paragona l'esigenza del filosofo naturale a quell'aspirazione, che il Goethe espresse mirabilmente nel suo capolavoro (91). L'empiria conosce la materia primitiva come un'infinità di particelle invariabili, spoglie di ogni principio vitale, e però tenta invano di colmare o attenuare l'opposizione tra essa e lo spirito, ammettendo delle materie imponderabili, come se anche questa spiegazione non implicasse che tutto nella materia è posto da un influsso esterno. Ciò che manca al meccanismo è dunque la conoscenza della prima unità ed essenza della materia, germe comune di tutte le forme inorganiche ed organiche, vale a dire l'atto dell'eterna autointuizione dell'Assoluto. Il mondo visibile è la materializzazione delle idee, ognuña delle quali porta in sè la forma di tutte le altre. I corpi celesti sono regolati da leggi (quelle di Keplero), che si possono dedurre, senz'aggiunta empirica, dalla dottrina delle idee. L'astrofisica, o scienza delle speciali qualità e relazioni degli astri, si fonda sù vedute generali, e, in rapporto al sistema planetario, sull'accordo tra i pianeti e i prodotti della terra. La ricostruzione genetica dei corpi inorganici è la geologia, che, potendo la parte reale della scienza essere soltanto storica, sarebbe, come storia della natura, la vera integrazione delle scienze sperimentali. La materia si differenzia in luce e gravità, le quali esauriscono tutto il campo della fisica, essendo la meccanica un'appartenenza della matematica applicata. Alla spiegazione dei fenomeni, qual è data dall'ordinaria fisica, manca il vero fondamento scientifico, perchè non dimostra la necessità di quei fluidi imponderabili, che ammette come incapsulati l'uno nell'altro: nei pori della materia più grave l'aria, nei pori di questa il fluido elettrico, il quale alla sua volta riceve nei propri il magnetico, e questo l'etere, senza però distruggersi o mescolarsi a vicenda, ma trovandosi, a piacere del fisico, ciascuno al suo posto. Ora le estrinsecazioni dell'attività o del moto vivo dei corpi sono tre necessariamente; la forma elettrica, la magnetica e la chimica,

delle quali si compone il processo dinamico. Lo studio di questo processo in tutto il sistema cosmico può denominarsi, in largo senso, meteorologia (92).

La scienza dell' organismo raccoglie come in un foco tutti i raggi della conoscenza generale della natura. L'entusiasmo del secolo per la chimica ha mutato la vita in un processo chimico, dimenticando però di spiegare in che cosa consistano l'attrazione elettiva e la variazione di miscuglio. Ma ognuna delle singole scienze naturali è autonoma, e anche la medicina è una scienza che ricava la sua certezza da principii, non empirici, come quello di Brown, ma filosofici. Il principio della universale sub-obiettivazione, per cui la materia è un semplice accidente dell'*in sè* dell'organismo, determina la conoscenza delle singole funzioni organiche (riproduzione, locomozione, intuizione), che debbono corrispondere al tipo generale delle forze vive. Il rapporto tra queste funzioni è rinchiuso in certi limiti, che non si può varcare senza produrre la malattia. Le stesse leggi, che determinano le metamorfosi della malattia, determinano anche le trasformazioni, che la natura effettua nella produzione delle varie specie, perchè queste si fondano sulla ripetizione di un identico tipo fondamentale con rapporti costantemente mutati. Di qui un'altra importantissima scienza, l'anatomia comparata, la quale, per esporre davvero storicamente le formazioni viventi, deve far astrazione dal corpo umano. Essa non deve domandarsi: a che serve questo o quell'organo? ma: com'è nato? e mostrare la necessità della sua formazione. Si guardi bene l' anatomico, mentre s'argomenta di ammirare la sapienza divina, dal richiamare l' ammirazione sull' insipienza propria; ma, sforzandosi di dedurre da vedute generali la legge, secondo cui ha luogo la genesi delle forme, riconosca che il prototipo fondamentale delle organizzazioni è invariabile nei suoi limiti esterni (93).

L' ultima scienza che ci resta ad esaminare, è quella dell'arte, la quale potrebbe significare anzitutto la ricostruzione storica sulla base dei monumenti e, per ragioni di opportunità accademica, precisamente delle opere poetiche; dunque corrisponderebbe alla filologia. Ma purtroppo, mancando il vero senso filologico, siffatte lezioni si riducono

a dissertazioni puramente erudite. Siccome poi le università non sono scuole di arte, ancor meno la scienza richiesta può in esse trovar luogo dal punto di vista pratico o tecnico. Rimane dunque una scienza tutta speculativa, che si diriga a formare l'intuizione intellettuale dell'arte. Il filosofo non deve occuparsi dell'arte com'è intesa volgarmente, ossia di quella che ha uno scopo di piacere, ma di una più sacra arte, di quella che, secondo le espressioni degli antichi, è una divulgatrice dei misteri divini e una rivelatrice delle idee. Ora, come si spiega che Platone bandì i poeti dalla sua repubblica? Se paragoniamo la sua condanna agli elogi che in altre opere fa della poesia entusiastica, ci accorgeremo che essa non è altro se non un attacco polemico al realismo poetico della cultura de' suoi tempi e non avrebbe avuto alcun valore contro l'interiorità della poesia cristiana, nè, in generale, contro quella futura orientazione dello spirito, che il filosofo ha divinata. Ma può il filosofo penetrare l'essenza dell'arte? Può il genio esser compreso per via di concetti? La filosofia e l'arte sull'ultima delle ideali cime s'incontrano, appunto in forza della comune assolutezza. Nell'artista prende forma obiettiva quello stesso principio, che nel filosofo si riflette subiettivamente. Dunque il filosofo può ben accompagnare l'arte fino alle sorgenti più occulte, ravvisando nell'autonomia del genio quasi una legislazione interna. Ma egli non ha da impacciarsi del lato empirico dell'arte, bensì unicamente delle idee, poichè le forme dell'arte sono le forme archetipe delle cose. La filosofia dell'arte è adunque uno scopo necessario del filosofo, il quale contempla in essa, come in un magico e simbolico specchio, l'intima essenza del suo stesso mondo (94).

Le *Lezioni sul metodo degli studi accademici* sono state riconosciute anche dagli avversari dello Schelling come una delle opere più fresche, più attraenti, più finite, che siano uscite dalla sua penna. Era molto tempo che non si udiva una parola così eloquente propugnare un concetto così grande e generoso: reintegrare l'unità organica del sapere, miseramente smembrato dall'empirismo e dall'utilitarismo. In questo proposito di ridare alle varie discipline quello spirito animatore, per cui potessero collegarsi quali membra di un sol corpo, va rammentato, come precursore dello

Schelling, un filosofo italiano, che per altri rispetti più notevoli anticipò l'idealismo post-kantiano, Giambattista Vico. Sebbene l'argomento dell'orazione *De nostri temporis studiorum ratione* (1708) sia l'istituire un paragone tra il metodo degli antichi e quello dei moderni, per vedere con quali vantaggi del primo si potessero compensare le deficienze del secondo; pure non è men vero che anche il Vico mira alla sussunzione di tutte le scienze e dei loro istrumenti sotto un principio fondamentale. Il fine, a cui si debbono indirizzare gli studi, è, per lui, la verità; come per lo Schelling è il sapere nella sua purezza. Anch'egli deplora che all'utilità dello specialismo si opponga il danno, che le arti o le scienze, una volta congiunte dallo spirito della filosofia, oggi si siano divise e staccate; sicchè gli uditori, dovendo erudirsi nelle varie discipline secondo metodi tra loro disparati: nella dialettica secondo Aristotele, nella fisica secondo Epicuro, nella metafisica secondo Cartesio, nella medicina teorica secondo Galeno, nella pratica secondo i chimici, e via discorrendo, acquistano una cultura così disordinata e sconnessa, che, sebbene dotti nei particolari, non hanno coerenza nell' insieme. Come il platonico Vico afferma che in Dio solo si trovano le vere forme delle cose e che bisogna studiar la natura da filosofi, non già col metodo geometrico; parimenti lo Schelling deduce tutto il sapere dall' idea dell' Assoluto e vuole una fisica, non matematizzata e formale, ma filosofica. Se l'italiano deplora che s'incominci l'istruzione dei giovinetti con la logica di Portoreale, che inaridisce l'ingegno e fomenta la presunzione; non diversamente il tedesco si scaglia contro la falsa pedagogia de' suoi tempi, che favoriva la ciarlataneria nella scienza, invece di eccitar la memoria e la fantasia con lo studio delle lingue. La differenza principale è che il primo assegna una larga importanza all'esperienza, al verosimile, alla prudenza pratica, notando per es. che in medicina non bisogna abusare del sorite, ma attenersi all'induzione; mentre il secondo mostra una fiducia incrollabile nel procedimento *a priori*, volendo escludere l' empiria dalla stessa medicina (95).

È stato osservato che la costruzione storica del Cristianesimo, quale appare nell'ottava e nella nona lezione, è

un elemento nuovo, che Schelling deve all'influsso di Hegel. Di essa infatti non è dato scoprire alcuna traccia nel *Sistema dell'idealismo trascendentale,* dove pur si discorre dei vari periodi della storia; mentre è una parte significativa di quell'abbozzo, che del suo sistema originario Hegel aveva incominciato a Francoforte. Qualcosa di simile si ritrova anche nel saggio « sul rapporto tra la filosofia della natura e la filosofia in genere », che alcuni hanno voluto rivendicare a Hegel, altri a Schelling, ma che forse reca l'impronta intellettuale di entrambi. Si è pure osservato che le vedute di Schelling sulla moralità e sulla costruzione dello Stato non sono se non una ripetizione di quanto aveva detto Hegel nel saggio sul diritto naturale (96). Ma occorreva forse aggiungere qualche altro ravvicinamento. Lo Schelling accenna alla storicità del sapere, stabilisce un'identità tra il generale ed il particolare, ammette nelle scienze positive una sintesi di filosofia e storia: ora in questi concetti si fa valere quella finezza di senso storico posseduta in così alto grado da Hegel. Di più ricorrono in quell'opera dei motivi, che nello svolgimento del pensiero schellinghiano riescono interamente nuovi: così, non pare strano che l'autore parli di un'arte dialettica, la quale gli sembra il vero mezzo per superare il dualismo, se alcune pagine avanti si era celebrata la miracolosa intuizione intellettuale? Ma questo motivo è molto verosimilmente d'ispirazione hegeliana. Anche il concetto che l'assoluta idealità rimarrebbe qualcosa d'inconoscibile se non si estrinsecasse obiettivamente, sebbene in fondo sia d'origine mistica, pure non si riscontra nelle fasi anteriori della filosofia schellinghiana; mentre corrisponde esattamente all'idea che Hegel, grande studioso dell'antica mistica tedesca, si fece della natura, considerandola come forma di ciò ch'è altro da se stesso.

Ma, checchè si voglia pensare di tali contatti, è certo che in tutte queste bellissime lezioni, così intensamente personali, risuona la voce gagliarda di un maestro e di un apostolo della scienza. È la voce di chi parla, non soltanto ai discepoli, ma a tutto il suo popolo, e non soltanto al suo popolo, ma a tutto il suo tempo, invitandolo ad entrare in quel severo tempio dell'idea, nel quale bisogna sentirsi purificati di ogni impurità e di ogni vile interesse. Non ci

voleva meno di questa fede nella potenza dell'idealità e della cultura per segnare alla Germania la via maestra del suo rinnovamento morale!

V.

Negli altri scritti appartenenti alla filosofia dell'identità, il pensiero dello Schelling, mentre da un lato si approfondisce e si affina, da un altro si arricchisce di elementi, che daranno origine ad una sensibile trasformazione. Sembra perciò opportuno, senza esporre partitamente questi scritti, raccogliere da essi ciò che offrono di più rilevante.

Una prima osservazione, che occorre subito fare, è il posto notevole, che Schelling dà alle conoscenze matematiche, delle quali erasi finora passato troppo leggermente. Dopo aver distinte tre forme principali di conoscenza: la sensibile, l'intellettuale d'empirica, e la razionale, egli dà la preferenza alla terza, in cui trova due varietà: l'intuizione matematica e la filosofica. La costruzione matematica adopera nelle sue dimostrazioni quella legge razionale dell'identità, secondo cui il concetto è insieme l'oggetto, e viceversa; essa tratta lo spazio come l'assoluta unità di finito e d'infinito intuita nell'essere; il tempo, come la stessa unità intuita nel pensiero. Una volta che il geometra ha unificato il finito e l'infinito nella costruzione ideale del triangolo o del quadrato, sarebbe ridicolo che egli volesse porre ancora come dati i triangoli o i quadrati singoli, avendo egli i suoi archetipi solo nell'intuizione che gli è propria. Ma l'assolutezza dalla matematica è soltanto formale; mentre la conoscenza speculativa è assoluta per l'oggetto, oltrechè per la forma. Ora il torto di Kant sta nell'avere bensì concepito profondamente l'esigenza della costruzione non empirica, la quale esprima una validità generale per tutte le possibili intuizioni, che appartengono allo stesso concetto (per es., il concetto di triangolo), ma nell'averla ammessa unicamente per la matematica, negandola per le idee della filosofia. Tutto il moltiplice *a priori* è, secondo lui, dato alla matematica; laddove per la filosofia non rimane altro che l'intelletto puro da un canto, il moltiplice empirico dall'altro: essa dunque se ne va a mani vuote; non le è

possibile costruire, ma solo giudicare sinteticamente *a priori*. Orbene, non è una contradizione rifiutare la costruzione secondo l'intuizione intellettuale, se l'immaginazione trascendentale kantiana involge la possibilità di una tal costruzione? Il vantaggio, che ha il geometra, in quanto possiede un'immagine ed un segno (con cui può subito scoprir gli errori delle sue conclusioni) viene ad esser diminuito nell'altro ramo della matematica, dove non c'è più un'immagine, ma unicamente un segno, e si considerano solo rapporti di grandezze, anzi, nell'algebra, solo rapporti di rapporti; senza dire che c'è da aspettarsi l'invenzione di una simbolica universale, realizzando così l'idea vagheggiata da Leibniz (e già si son fatti dei passi in questo senso). Dunque il regresso nella costruzione va ammesso anche in filosofia e non può cessare se non nel punto, in cui il construente e il costruito, il pensante e il pensato coincidano. C'è un solo principio costruttivo in matematica e in filosofia: l'unità assoluta delle idee (97). Non va dimenticato che lo Schelling mostra di elevarsi al vero concetto dell'infinito, superando le contradizioni del vecchio pregiudizio nominalistico. Egli infatti definisce come infinito *actu* ciò ch'è tale in forza della sua essenza o posizione, differenziandolo dall'infinità immaginata o empirica, la quale si fonda sulla semplice aggregazione delle finità astratte. Come la grandezza nello spazio non può creare l'infinità, così ancor meno può distruggerla. Coloro che non riescono a concepire l'infinito *actu*, lo negano perchè altrimenti dovrebbe ammettersi come reale o presente un numero infinito. Ma, che vi sia un infinito, al quale non è commisurato alcun numero nè finito nè infinito, e che anzi sorpassa infinitamente ogni numero, già lo attestano gli esempi della matematica, in cui una tale infinità è intuita e riconosciuta con immediata evidenza come attuale (98).

Queste vedute contengono indubbiamente qualcosa di vero, nel senso che gli obietti delle matematiche, essendo costruiti o creati dalla mente umana, sono indipendenti, per la loro evidenza, dalla realtà empirica; e a ragione afferma l'autore che la geometria e la matematica in generale superano l'opposizione di reale e ideale, giacchè per esse la questione, se ciò ch'è certo ed esatto nel pensiero lo sia

anche nell'essere, non può sorgere affatto. Ma il valore di tali osservazioni non giova punto alla tesi fondamentale che si vuol sostenere. Schelling vuol provare la possibilità di un'immediata conoscenza dell' Assoluto, e dice: raggiungere l'evidenza in ogni evidenza significa elevarsi all'intuizione intellettuale. Anche la cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio riconosceva a suo modo quest' esigenza. Dio, in tanto era assoluto, in quanto, rispetto a lui, dall'idea o dalla possibilità seguiva anche l'essere o la realtà. Ma, siccome l'essere di Dio seguiva, non più dall' idea in Dio stesso, bensì dal pensiero del filosofo, così l'idea dell'Assoluto era di bel nuovo svanita. Ora certamente, rispetto alle cose finite, è ben vero che nessuna di loro è determinata all' esistenza dal suo semplice concetto. Ma, nell'Assoluto, il generale e il particolare, la forma e l'essenza son uno. Qui sta appunto la possibilità di una immediata conoscenza dell'Assoluto, conoscenza che forma una sola cosa con l'oggetto suo, e va chiamata pertanto intuizione intellettuale (99). Senza ripetere le obiezioni, che abbiamo fatto avanti a questa pretesa dello Schelling, basterà notare che, quando egli si prova ad applicare il suo principio, passando dall'unità, che egli crede aver intuita intellettualmente, alla deduzione del vario, ci dà solo delle vedute soggettive, lavorando di fantasia.

Gioverà vedere anzitutto in qual modo si atteggi la sua concezione filosofica della natura. L'autore osserva a questo proposito: per la prima volta nel 1801 io ho esposto, in brevi proposizioni e in una nuova maniera, la dottrina della natura o del Tutto. Se in qualche parte la mia veduta si è migliorata o cambiata, i principii fondamentali si son miracolosamente conservati anche in ciò ch'era dovuto piuttosto a una divinazione che ad una conoscenza riflessa (100). Il cambiamento, a cui qui si allude, consiste in una orientazione dogmatica e religiosa del suo pensiero, il quale tuttavia perde, anzichè guadagnare, in chiarezza. Si parte dal concetto dell' Assoluto, che vien chiamato anche Dio. Che cosa è l'Assoluto? È una pura e imperturbata identità, in cui forma ed essenza, qualità e quantità sono indivise. Ma si può esso conoscere? Sì, perchè la conoscenza formalmente assoluta coincide con l'Assoluto stesso. Ora que-

st'eterno atto conoscitivo, che è infinita affermazione di sè, infinito volere di se stesso in tutte le forme e i gradi della realtà; questa suprema sintesi del conoscere e dell'essere, che non può dar luogo ad analisi ma si contempla immediatamente, può considerarsi, rispetto alla totalità delle sue produzioni, secondo tre momenti o atti: l' innesto dell' essenza (soggetto), nella forma, o il mondo reale; la posizione della forma nell'essenza, o il mondo ideale; e in terzo luogo l'unificazione di essenza e di forma (101).

Studiando i rapporti dell'Assoluto col mondo, lo Schelling ribadisce quanto ha già detto nell'*Esposizione*, che la filosofia non possa dedurre il mondo reale dall'Assoluto, ma solo concepire il finito razionalmente, ovvero nel suo necessario legame coll'infinito: costruire, per esempio, l'universo nella forma della pianta. « Le cose in sè adunque sono le idee nell'eterno atto conoscitivo, e, siccome tutte le idee sono alla loro volta una sola nell' Assoluto stesso, così anche le cose tutte sono veramente e intimamente un'unica essenza, quella cioè della pura assolutezza nella forma della sub-obiettivazione ». L'universo è coeterno a Dio: esso è infinita posizione di posizioni; è, non soltanto la parola parlata, ma la parlante e creativa di Dio (102). Se non che l'auto-intuizione dell' Assoluto giunge alla conoscenza soltanto nella separazione dell'ideale dal reale. In se stesso il mondo è spirito; ma, fenomenicamente, diviene spirito. Si hanno così due potenze distinte: la natura e il mondo ideale, che, alla loro volta, ripetono, ciascuna nel suo ambito, le tre unità o potenze, che abbiamo già distinte nella totalità assoluta. La natura, in quanto apparisce come natura, vale a dire, non come assoluto atto di conoscenza (*natura naturans*), ma come corpo o simbolo di esso, è già fuori dell'Assoluto. Questa importante distinzione tra l'essenza e la forma, l'eterna idea e la mutabile realtà, suggerisce all'autore la profonda osservazione, che nel divenire e nel passare delle cose il Tutto intuisca l'infinità della propria vita; ond'è che le cose fenomeniche, essendo illusorie, non possono venir considerate quali modificazioni o affezioni, sia della Sostanza, che dei suoi attributi. I rapporti esterni di spazio, tempo ecc. sono un'ombra dell'eterna concatenazione di tutte le cose nell'eternamente Uno. Che cosa infatti è lo

spazio? Esso è la pura forma della nullità delle cose, ovvero la forma del puro affermato. L'affermativo nella materia è la prima dimensione, l'affermato la superficie; ma lo spazio non è nulla d'indipendente dalle singole cose; onde la sua divisibilità all'infinito non tocca la Sostanza in sè, ma ciò che non è Sostanza. A sua volta il tempo è il fenomeno dell'unità in antitesi alla pluralità priva di centro, l'affermante nella sua astrazione dall'affermato, la forma dell'animazione delle cose, al contrario dello spazio ch'è la tendenza delle cose alla loro dissoluzione. Da ciò si vede che lo spazio e il tempo si negano a vicenda e che nella perfetta adequazione di entrambi è il vero (103).

Ma come si spiegano propriamente il divenire e la moltiplicità? La Sostanza, assolutamente considerata, non si muove; perchè in essa non vi ha distanza, nè vuoto, nè qualcosa che sia stata prima e qualche altra che sarebbe dopo; ma è ad un tempo ogni cosa. Al singolo pare ch'essa proceda da una cosa ad un'altra e poi ancora ad un'altra, quasi che non giunga mai a rivelarsi per intero; ma in realtà essa è un circolo eternamente chiuso. Ogni moto e cangiamento del finito ha il suo fondamento ultimo nella concatenazione di tutte le cose, nella sacra anima del mondo: perciò, secondo la vita esteriore, le cose tutte quante son poste in un'eterna vicenda di amore e di odio. Questo principio della *copula*, espresso dalla proposizione identica A=A, non è meramente formale, ma esistenziale in sommo grado: lega insieme ciò ch'è in se stesso con ciò che non potrebb'essere in sè e per sè, il finito e l'infinito, l'*esse formae* e l'*esse substantiae*, dunque non degli eguali ma degli opposti. All'Incondizionato è essenziale affermare se stesso, desiderare infinitamente di rivelare se stesso; e la copia di questo volere è il mondo, copia che, trascurando le qualità inessenziali, non differisce punto dall'esemplare. La moltiplicità non è nulla di positivo, separata dalla copula, che dà unità ed animazione al Tutto; sicchè Dio si mostra dappertutto come centro. È un'illusione credere che s'intuisca la natura come un Molto esteso nello spazio, come un divisibile, un limitato: quello che s'intuisce costantemente è l'unità della copula, o della *natura naturans* con ciò ch'essa lega. Il Molto nella sua astrazione dall'Uno è il

vero μὴ ὄν degli antichi; esso, come tale, è qualcosa d'impermanente, vien creato e poi distrutto in quell'eterna vece di aurore e di tramonti dell'esistenza, come per un gioco dell'eterno Volere che afferma se stesso. Ma perchè—si domanda l'intelletto, preso da vertigine sull'abisso del mistero—perchè esiste qualcosa? Perché non c'è il nulla? A ciò si può dare una sola risposta adeguata: al Tutto è impossibile di non essere, come al nulla è impossibile di essere: onde al nulla è assolutamente opposto il Tutto; mentre la cosa è un misto di realtà e d'irrealtà, un puro essere intermedio e transitorio (104).

Il nucleo della nuova filosofia della natura è, in fondo, quello stesso della prima, benchè rifoggiato diversamente; il metodo è anche lo stesso, quello del potenziamento o dello sviluppo. Data la totalità originaria delle tre unità, si distingueranno le tre potenze della natura: A^1=essere (materia), A^2=luce, A^3=vita (organismo), corrispondenti alle tre del mondo ideale: sapere, azione, opera d'arte. Ma la materia contiene a sua volta tre potenze: la linea (o affermativo), la figura (o affermato) e la gravità (sintesi). La gravità è la vita della massa nell' infinita sostanza; la luce è l' attributo opposto, che risponde alla vita propria delle cose; l'una è centripeta, l'altra centrifuga; l'una è il principio del non-essere-per-sè, il Dio sotterraneo, il Giove stigio e pone il tempo nella cosa, mentre l'altra lo nega, ponendo l'eterno. Considerando ora ciascuna di queste due potenze in rapporto alle tre dimensioni, saremo condotti ad una doppia triplicità: di forma e di essenza. Nella prima distingueremo, dal lato della forma: la coesione assoluta o rigidezza, la coesione relativa e la coesione sferica; dal lato dell'essenza, il principio metallico, l' aria e l'acqua. Nella seconda, parallelamente: dal lato della forma, il magnetismo, la elettricità e il chimismo; dal lato dell'essenza, il suono, la luce e il calore. Non è a dimenticare che la serie dei corpi celesti corrisponde, nella scala dei gradi di coesione, alla serie dei metalli; al polo negativo sono da collocare le comete, al positivo i pianeti. Ma la copula tra la gravità e la luce si afferma poi come microcosmo ed organismo, compiuta rappresentazione della vita universale in un essere particolare. Anche qui ritorna l' ipostasi delle tre potenze:

l'oscuro legame della gravità si scioglie nel regno vegetale, il bocciuolo dell'essenza luminosa rompe nel regno animale, mentre nell'uomo l'assoluta copula si dispiega interamente. Il riscontro del magnetismo nell'organico è la riproduzione, dell'elettricità l'irritabilità, del chimismo la sensibilità. In questo parallelismo, stabilito dall'autore tra il processo dinamico e l'organico, è da notare una modificazione: la « tendenza formativa », che nel *Primo schizzo* era fatta corrispondere al chimismo, adesso è invece (sotto l'influenza del medico Röschlaub) parificata al magnetismo, il quale appare come il condizionante della coesione e della materia. La triplicità dimensionale per la riproduzione è costituita dall'assorbimento, dalla secrezione e dall'assimilazione; per l'irritabilità, dalla circolazione, dalla respirazione e dal movimento volontario; per la sensibilità, da un ordine obiettivo dei sensi, conforme al tipo espresso nelle categorie della fisica: onde la corrispondenza del tatto e dell'udito al magnetismo e al suono, dell'odorato e della vista all'elettricità e alla luce, del gusto e del senso della temperatura al chimismo e al calore. Schelling poi, ispirandosi probabilmente ad Oken, mostra come le sei classi inferiori di animali (polipi e vermi, molluschi, insetti, pesci, anfibi, uccelli) personifichino i vari sensi, che poi si trovano riuniti nei mammiferi e nell'uomo (105).

È innegabile che, in questo periodo, la filosofia della natura occupa ancora un posto centrale. Schelling arriva a dire che propriamente l'intera filosofia è, come dottrina del tutto, una «filosofia della natura», perchè il tutto reale è effettivamente il tutto infinito, e il mondo reale-ideale non è altro che la natura infinita. Questa dottrina egli colorisce e sviluppa con visibile compiacenza, essendo creazione sua. Leibniz aveva bensì rinnovato il tentativo di presentare la dottrina dell'identità tra il mondo della natura e il mondo delle idee, ma la sua rimase una dottrina incompresa e priva di sviluppo. La filosofia della natura — continua lo Schelling—non ha niente di simile avanti a sè, anche a tener conto della fisica meccanica di Lesage, la quale, come tutte le teorie atomistiche, è un tessuto di finzioni empiriche e di accezioni arbitrarie. Con essa incomincia una sfera più elevata di conoscenza, dopo la distruzione della filosofia

per opera di Bacone e quella della fisica per opera di Newton. Le cosiddette teorie dei fenomeni naturali argomentano dagli effetti alle cause, aggirandosi infruttuosamente in un circolo perpetuo e giungendo, non alla necessità, ma alla sola possibilità; mentre la filosofia della natura muove da principii in sè certi ed inconcussi. Quando si riconoscerà finalmente che, di fronte a questa disciplina, l' immanenza e la trascendenza son parole vuote, perchè essa toglie una siffatta antitesi e fa confluire tutte le cose in un mondo ripieno di Dio? Molti credono che l' obietto della filosofia debba cercarsi in un' infinita lontananza, (106) laddove esso è da intuire come presente. Di quanto la ragione conosce come eterno risultato dell'essenza divina, è racchiusa nella natura, non già la copia, ma l'effettiva storia. La natura non è il prodotto di un' incomprensibile creazione, ma la creazione stessa. Quanto più conosciamo le singole cose, dice Spinoza, tanto più conosciamo Dio; e noi con sempre più elevata convinzione dobbiamo gridare ancora una volta a coloro che cercano la scienza dell'Eterno: venite qua alla fisica e conoscerete l'Eterno! (107)

Qui è necessario stabilire precisamente la differenza tra la concezione della natura, che abbiamo esposta dianzi, e quella degli anni 1797-1800. Vedemmo a suo tempo che, quando Schelling si provò a sviluppare il realismo in armonia coi principii fichtiani, concepì la filosofia della natura come una spiegazione o conferma dell' idealismo data per mezzo della fisica e delle scienze naturali. Il problema dell'accadere fu da lui risolto col dinamismo dell'Uno, ovvero di un'attività produttiva, in connessione con gli atomi dinamici, che offrono, coi loro punti d'arresto, il fondamento delle qualità originarie. Questo dinamismo universale era sussunto, in modo leibniziano, alla categoria dell'organico. Due serie di produzione si svolgevano, parallele: quella alla prima potenza, o inorganica; e quella alla seconda, od organica. L' evoluzione della natura veniva ad apparire come una preistoria della coscienza, in quanto conteneva i gradi anteriori e quasi il ricordo trascendentale della ragione. Vedemmo pure che Schelling a poco a poco rigettò il pluralismo dinamico e si argomentò di dedurre le qualità con un processo dinamico strettamente collegato alla costru-

zione dello spazio. Egli insomma, col suo tentativo di compenetrazione della filosofia con la scienza, voleva armonizzare il realismo coll'idealismo fichtiano; evitando le estreme conseguenze del primo, che ammetteva dogmaticamente una realtà indipendente dal conoscere, e del secondo, che, facendo valere la coscienza come condizione degli obietti, riduceva questi a semplici rappresentazioni. A lui pareva che il torto di Fichte stesse unicamente nel considerar la natura come qualcosa d'irreale (giacchè la coscienza é il primo), non come una realtà fondata in se stessa, come un puro subietto-obietto, che è presupposto indispensabile della coscienza. Se non che, fatto questo primo passo, affermati con ugual diritto l'ideale e il reale, non era possibile considerare ciascuno dei due elementi come staccato dall'altro. Il puro subietto-obietto, che lo Schelling chiamava natura od inconscio, doveva essere più rigorosamente considerato e definito. La riflessione sull'unità del reale e dell'ideale nella loro distinzione ricondusse logicamente il filosofo alla posizione di Spinoza, nei limiti in cui poteva accordarsi con le esigenze del Criticismo. Spinoza infatti aveva distinto solo nella *natura naturans* il pensiero come pensiero e l'estensione come estensione, riconoscendo nell'Assoluto in sè e per sè l'unità di entrambi; inoltre aveva soppresso tutte le opposizioni in ciò che elevava a principio formale dell'assoluta conoscenza, nell'eterna idea, che, a suo giudizio, costituiva l'essenza dell'anima e della sua unità col corpo. (108) Schelling dunque si trovò condotto a rimaneggiare la filosofia della natura sotto una nuova forma più consona al principio dell'identità assoluta, cioè come dottrina delle idee, ispirandosi, non solo a Spinoza, ma anche a Platone, (109) già rinnovellato per opera di Leibniz. In questa seconda fase principale del suo pensiero, l'universo gli apparve, non propriamente come un divenire di Dio, perchè Dio è immutabile, bensì come un divenire *della conoscenza di Dio*, conoscenza a cui la filosofia coopera, non solo con tutte le scienze, ma altresì con la religione e con l'arte. (110) Abbiamo ancora un panteismo, ma d'intonazione religiosa.

Nel dialogo *Sull' assoluto sistema dell' identità e sul suo rapporto col recentissimo dualismo*, lo Schelling, dis-

sipando l'equivoco, in cui era caduto il Reinhold coll'attribuirgli una sintesi dell'idealismo e dello spinozismo, notava che ognuno di questi sistemi è un tutto a sè e non ha bisogno di essere compiuto dall'altro. L' antitesi tra filosofia della natura e idealismo trascendentale non avrebbe in fondo altro senso che quello, a cui pensò Spinoza intitolando *de natura* il primo libro della sua *Ethica*, e *de mente* il sesecondo. Se l'essere si stacca dall'eterno soltanto nel pensiero, e il pensiero nell'essere, allora anche l'assoluta unità di entrambi potrà presentarsi alla coscienza solo movendo da uno qualunque dei due poli opposti, i quali non esistono in sè, ma l'uno per mezzo dell'altro. Il punto centrale si può scoprire solo con gli occhi della ragione: e da questo punto è così poco possibile determinare l'essere in sè mediante il pensiero, come il pensiero mediante l'essere. Se l'esistenza dell'Assoluto si fonda sulla totale inseparabilità e indifferenza dei due attributi, anche ogni cosa davvero esistente andrà concepita, non già *insieme*, bensì *con perfetta eguaglianza*, come anima e come corpo; sicchè l'idealismo e il realismo, supposto che ciascuno sia perfetto alla sua maniera, sarebbero una sola e medesima scienza di contenuto perfettamente eguale. (111) Ora è bensì vero che la retta interpretazione del sistema dell' identità, indicata qui dallo Schelling, era sfuggita al Reinhold. Ma può affermarsi che fosse già evidente al suo pensiero, sin da quando egli scriveva gli abbozzi di filosofia della natura e l' *Idealismo trascendentale?* Allora contrapponeva tra loro le due scienze, notando espresamente che esse dovevano « restare in perpetua opposizione, senza potersi mai fondere in uno », e aggiungendo (in ciò d'accordo con Fichte) che soltanto la filosofia pratica potesse dar le basi all'idealismo. (112) Ora invece la veduta è modificata. L' obiettivo e il subiettivo sono della medesima stoffa, salva la differenza quantitativa; di un fondamento pratico dell' idealismo non è più parola. Ben a ragione dunque il Noack osserva che Schelling non avrebbe dovuto aversi a male se Reinhold, il quale, per giudicarlo, attenevasi ancora all'*Idealismo trascendentale*, non potesse quivi ritrovare altro che il punto di vista fichtiano; giacchè egli stesso, prima che il chiaro intelletto di Hegel gli desse l'orientamento sicuro sulla sua propria posizione, oscillava

incerto tra il realismo spinoziano della filosofia naturale e l'idealismo fichtiano della filosofia trascendentale. (113)

Raffrontando perciò tra loro la prima e la seconda filosofia della natura, non bisogna vedere nell'una qualcosa che si distacchi apertamente dall'altra, per es. un materialismo larvato; ma riconoscere che lo Schelling avesse fin da principio, benchè non troppo chiaramente, delineato quello stesso concetto, che sviluppò ed approfondì più tardi. L'identità di natura e spirito egli l'aveva affermata fin da quando scriveva le *Idee;* in un altro scritto aveva chiamata « uno spinozismo della fisica » la sua dottrina della natura. Nell' *Introduzione al primo schizzo* e nell' *Idealismo trascendentale* aveva interpretata la differenza tra natura e spirito, non come una differenza sostanziale, bensì come due modi d'operazione della medesima attività, una volta in forma inconscia, l'altra in forma cosciente. Adesso la concezione della natura acqnista più decisi contorni. Il reale non non è altro che il contenuto dell' infinita auto affermazione, dunque è legato eternamente coll' ideale. D' incosciente non non si fa più alcun cenno ; ma è evidente che, quando si dice non esservi tra il reale e l'ideale altra differenza che quantitativa, si viene implicitamente ad ammettere che la natura è un grado inferiore dello spirito, o della coscienza. Rimane sempre il concetto di Leibniz, il quale, pur nel suo monadismo, afferma in sostanza un monismo qualitativo. L'equazione tra le potenze del mondo reale e quello del mondo ideale viene ad essere perfetta: la relativa differenza dello affermativo e dell'affermato, ovvero dell'anima e del corpo, con la sintesi di entrambi, costituiscono ciò, per cui le cose escono dall'identità della sostanza e danno luogo a quella triade, che si riflette nelle tre potenze fondamentali di ciascuno dei due mondi, non meno che alla triplicità in cui si fraziona ciascuna di esse; onde si può dire davvero che l'Assoluto si trovi nella forma di tutte le sue potenze. La gravità, la luce, il magnetismo, l'elettricità e così via, sono in tal modo assunti a simboleggiare idee, o rapporti d'idee, acquistando un carattere d'intrinseca razionalità, sebbene poi questa logica della natura, che lo Schelling ha voluto dedurre, sia fondata su analogie fantastiche e arbitrarie.

Cade qui in acconcio ricordare le acute critiche, mosse

nel 1803 al sistema dell'identità dal Köppen e dal Fries. Il primo, seguace di Jacobi, osservava che l'uomo non può fare delle costruzioni assolute, perchè non è un creatore del mondo, e che, non trovandosi in tali costruzioni nè tempo nè spazio nè misura nè movimento nè riposo, ma assoluta identità, riesce impossibile costruire anche un solo oggetto. La filosofia schellinghiana deve perciò trasformare il predicato logico nell'oggetto reale; ma, costruendo i concetti nell'intuizione, si distrugge il reale e si realizza il nulla. Inoltre in quell'indifferenza di soggettivo e di oggettivo, a cui si eleva la ragione con l'intuito intellettuale, manca ogni diversità; nulla dunque si può intuire in essa. La proposizione A = A, essendo meramente logica, manca di ogni contenuto (114). Lo Schelling non rispose direttamente al Köppen. Solo di passaggio, negli *Aforismi come introduzione alla filosofia della natura*, allude al suo critico, notando che la dottrina dell'Assoluto è certamente la dottrina dell'assoluto nulla delle cose, come esistenti in modo finito (115). E in un altro luogo osserva, come abbiamo visto, che la proposizione A = A è la più alta proposizione esistenziale. Sta il fatto che quella critica dovette scuoterlo non poco; anzi si può congetturare che fu spinto da essa a trattare largamente della copula, svolgendo il principio dell'auto-affermazione, che prima non aveva introdotto. D'altra parte è innegabile che, solo dopo quella critica, egli diede speciale rilievo alla nullità delle cose empiriche, sebbene un tal concetto fosse anche fecondato dalla teoria platonica delle idee. Il Fries, nel suo scritto *Reinhold, Fichte e Schelling*, intese a mostrare che questi filosofi avevano deviato dall'indirizzo kantiano L'affermazione della pura identità non ha alcun significato per la scienza, giacchè da essa non si può ricavare alcuna differenza. L'antitesi tra soggettivo ed oggettivo, che dallo Schelling è presupposta, non può neutralizzarsi in maniera da porgere una rappresentazione determinata. Similmente l'idea astratta di una produttività della natura non chiarisce punto in che modo si pervenga a un prodotto finito; dunque la costruzione di Schelling non è altro se non la narrazione dell'esperienza in altro linguaggio; non riesce a spiegare nè a dedurre nulla con le premesse filosofiche da cui parte. In-

dubbiamente poi nell'assoluta identità dell'essere finito coll'eterno è espressa la suprema forma del nostro sapere, il rapporto kantiano tra il fenomeno e la cosa in sè; ma come si giunge dall'Assoluto al finito e alla necessità del finito? Questo non è dimostrato, nè poteva dimostrarsi, perchè il finito e la differenza nel finito sono nel mio conoscere altrettanto necessari come l'eterno (116). La critica del Fries è abbastanza acuta e prelude, come quella del Köppen, a quella che fece poi Hegel nella *Fenomenologia* e nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Ma sfortunatamente il Fries, da una parte era impigliato nel misticismo di Jacobi, dall'altra credeva all'infallibilità dell'antropologia, o della psicologia empirica: e in questo senso infatti s'illuse di potersi fare legittimo continuatore del Criticismo! Qualcuno, osservando che allo scritto di Fries nulla rispose lo Schelling, ha avanzato l'ipotesi che forse lo ignorasse; ma ciò non è esatto, perchè nelle sue carte si trovò ricopiato di sua mano l' elogio, che il Fries non aveva mancato di fargli per la grande idea di una filosofia della natura (117). Ad ogni modo, le censure degli avversari non lo lasciarono indifferente, anzi dovettero, più che non s'immagini, provocare quella crisi di pensiero, per cui egli uscì dal circolo chiuso dell'identità assoluta e si preparò ad un sostanziale rinnovamento delle sue idee.

Questo rinnovamento è già annunziato nello scritto *Filosofia e religione* del 1804, come anche nella costruzione della serie ideale tracciata nel *Sistema dell'intera filosofia*. Qui, nota il Braun, la concezione dell' universo, fin adesso così armonica, incomincia ad offuscarsi; passano in prima linea i grandi problemi etici della libertà e del male (118). Il primo di codesti due scritti, destinato originariamente a formar la materia di un dialogo, da far seguire al *Bruno*, è una risposta ad Eschenmayer, che, nel suo opuscolo *La filosofia nel suo trapasso alla non-filosofia* (1803), aveva cercato di mostrare che, dopo la rovina del dogmatismo, il quale, trattando le idee della ragione come concetti dell'intelletto, riusciva ad un falso accordo tra filosofia e religione, era necessario che, parallelamente a questa consapevolezza della nullità del sapere filosofico, si accentuasse il valore della *fede*. Ora, secondo lo Schelling, non può la

religione vantarsi di essere la forma più elevata di conoscenza, perchè essa, nel suo carattere d'illuminazione e rivelazione, ammette che di Dio (collocato arbitrariamente al di sopra dell'Assoluto medesimo) si possa avere solo un concetto negativo, ossia condizionato. Ma l'intuizione intellettuale supera queste barriere: essa adotta la forma del giudizio disgiuntivo, caratteristica di Spinoza, ponendo l'Assoluto in egual modo, ora come reale, ora come ideale. Mentre il Criticismo e la *Dottrina della scienza* pongono la realtà dell'Assoluto fuori dell'idealità e indipendente da essa, l'intuizione intellettuale argomenta l'idea viva dell'Assoluto dal fatto che lei stessa, escludendo ogni diversità, è pura assolutezza (119). Ma dal punto di vista del neo-spinozismo rimaneva sempre insoluto il problema della scissione del mondo reale colla sua varietà dall'assolutamente semplice del Pensiero. Se lo scopo dell'intuizione intellettuale è quello di staccare l'uomo dal fenomenico e dal sensibile per ricondurlo all'unità originaria, come mai è concepibile la presenza di questa realtà fenomenica fuori dell'Assoluto? Per ispiegare un tal problema, lo Schelling si appoggia a una dottrina platonica. Egli nega l'emanatismo; nega pure il tentativo dualistico, il quale subordina alla divinità una materia sregolata che, per mezzo degli archetipi, produce le cose; nega che dall'essenza o dal semplice, alla forma o al composto, vi sia passaggio; come non può esservi dall'idea del circolo alla forma dell'equidistanza di tutti i punti di una curva dal centro. Dopo aver distinto l'assoluta idealità, la forma od auto-conoscenza, e l'assoluta realtà, nota che l'Assoluto, non uscendo mai dall'eternità sua, non potrebbe trasferirsi nella natura finita: egli è solo il fondamento delle idee, le quali scaturiscono dalla pienezza del suo essere come alcunchè di spontaneo, e alla loro volta non generano se non un processo d'idee, che è la vera *teogonia trascendentale*. Dunque nessun'azione positiva uscente dall'Assoluto, o dalle idee, potrebbe offrire una scala od un ponte dall'infinito al finito. Se l'Assoluto si differenzia, ciò accade propriamente, non in lui stesso, ma in un altro, nella sua immagine reale; e non per mezzo di lui, ma per mezzo delle idee, che includono in sè le mere possibilità delle differenze. Se dall'Assoluto alla realtà non v'è

continuità di passaggio, l'origine del mondo sensibile è da riporre solo in un allontanamento, o in una caduta. L'autoobiettivazione dell'Assoluto ha luogo grazie alla libertà, di cui la sua immagine reale è fornita; giacchè esclusiva proprietà dell'assolutezza è di comunicare alla sua immagine, oltre l'esser proprio, anche l'autonomia. Ma il Reale non può esser l'*altro* Assoluto, senz'allontanarsi dall'Assoluto vero. Finchè trovasi unito ad esso, è libero assolutamente nell'assoluta necessità; ma, in quanto se ne distacca, s'inviluppa nella necessità empirica e finita. Il fondamento della *possibilità* del distacco risiede pertanto nelle idee; quello del suo realizzarsi sta unicamente nel finito, il quale da se stesso può produrre solo negazioni dell'idea, ovvero le cose sensibili, che non sono niente di reale. L'anima, dopo esser precipitata nella finità, non può contemplare più gli archetipi nella loro purezza, ma solo intorbidati dalla materia. La filosofia della natura non va accusata di panteismo, perchè, lungi dall'identificare Dio col mondo sensibile, dimostra l'assoluta irrealtà dei fenomeni tutti. Il principio generale del finito è adunque la *seità* (*Ichheit*), e il merito di Fichte sta appunto nell'aver dato l'espressione più generale a questo concetto, facendo nascere la coscienza empirica, non da una *That-sache*, ma da una *That-handlung*. La caduta è un fatto fuori del tempo, inesplicabile e accidentale in rapporto all'Assoluto. Ogni conoscenza finita è necessariamente irrazionale. Ma, se la genesi dell'esistenza poggia su di una colpa, essa costituisce soltanto la prima parte di quell'epos in cui la storia consiste, ovvero l'Iliade; la seconda parte, o palingenesi, è rappresentata dalla purificazione, che l'Io stesso viene ad effettuare nel regno degli spiriti, compiendo la sua Odissea verso Dio. Infatti l'egoità e la ragione, considerate nella lor *vera* assolutezza, sono tutt'uno: ed è questo il momento del più alto essere-per-sè del mondo fenomenale, il punto della sua riconciliazione con l'Assoluto. Il destino delle anime è regolato dal loro modo di comportarsi rispetto alla vita dei sensi. L'anima, ch'è rimasta più o meno legata al principio dell'individualità, determina a se stessa il suo posto, dopo essersi divisa dal corpo; in quanto che essa, o incomincia una seconda vita, meno subordinata alla materia, in una migliore

stella, o è cacciata in abissi ancora più profondi; laddove, se nello stato anteriore si è interamente sciolta dall'idolo, ritorna immediatamente nella generazione delle idee e rimane eternamente nel mondo intellettuale. L'anima non può chiamarsi immortale nel senso, in cui tal concetto inchiude in sè quello di una persistenza individuale, giacchè allora l'immortalità sarebbe solo una mortalità continuata e non una liberazione; ma nel senso dell'eterno suo essere nell'idea (120).

Il trattato *Filosofia e religione*, che rappresenta l'esito finale del sistema dell'identità, ha una importanza non lieve nello svolgimento del pensiero schellinghiano, perchè vi compaiono motivi, che saranno poi ripresi e sviluppati largamente, specie nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Schopenhauer, che approvava del resto alcuni concetti negativi di quel trattato, riscontrava una contradizione capitale nel fatto che Schelling faceva coll'Assoluto ciò che i vecchi teisti facevano col loro Dio: enunciavano delle impossibilità logiche, le quali erano espressione figurata del loro collocarsi in una sfera superiore, dove l'intelletto e le categorie non hanno più luogo (121). Veramente il torto maggiore dello Schelling non sembra questo, bensì piuttosto quello di non essersi spinto più a fondo nella critica delle categorie dell'intelletto, e di aver affermato gratuitamente i caratteri dell'Assoluto. Più vera è l'altra osservazione, che, nella dottrina dei rapporti tra l'Assoluto e il mondo, egli ricaschi negli errori del dogmatismo wolfiano, per l'uso trascendente che fa delle categorie e delle leggi della sensibilità pura. Mentre infatti dice che l'eterno dell'anima non abbia alcun rapporto col tempo, commette l'inconseguenza di farlo divenire ciò che non *era;* parla di pena, di stato futuro; si rappresenta insomma l'universo come un *accadimento* governato da leggi finite, derivante da un'azione di Dio e avente una finalità; immagina che le idee, le quali erano in Dio spoglie di vita propria, divengano capaci di esistere indipendenti nell'assolutezza. La caduta è un'ipotesi trascendente. La parte riguardante l'immortalità pare allo Schopenhauer assai bella, ma è una favola che sarebbe credibile solo se le leggi del nostro intelletto e della nostra sensibilità fossero elevate a leggi asso-

lute. L'intera concezione di Schelling insomma non sarebbe altro che mitologia, forse la più astratta che siasi mai inventata (122). A me sembra che l'origine di siffatti errori sia stata l'illegittima intrusione del platonismo nello spinozismo; giacchè, anche interpretando Platone in modo panteistico, non poteva Schelling logicamente ripetere i miti del *Fedone*, nè spingersi ad una conseguenza così negativa come è la nullità delle cose. Tale conseguenza sembra aliena dallo spirito di un sistema, che aveva incominciato colla giustificazione della realtà finita. La filosofia della natura voleva spiegare l'universo fenomenico, non già negarlo o risolverlo nelle idee. Se dall'Assoluto alla sua immagine non vi è passaggio, non sembra più lecito parlare di un mondo pieno di Dio. Nè giova punto il dire che l'autonomia è comunicata al Reale dall'Assoluto, dopo che si era escluso ogni rapporto positivo tra l'uno e l'altro. Naturale conseguenza di questo principio è che Schelling si trovi condotto oramai a condannare l'esistenza come una colpa, ossia ad una specie di pessimismo, e inoltre a confessare (come s'è veduto) che egli non è un vero panteista. Ad ogni modo, è chiaro che un lievito di nuove idee fermenta in quest'opera: che cosa potrà uscirne, si vedrà appresso.

Nel *Sistema dell' intera filosofia* (1804) troviamo una costruzione dell'etica, in cui è rigorosamente svolto il determinismo, appena disegnato a larghi tratti nell'*Idealismo trascendentale*. Schelling vi si rivela intellettualista convinto, perchè ammette bensì che ci siano volizioni singole, ma non una volontà a parte, ch' è un mero prodotto dell'immaginazione, essendo una sola e medesima cosa l'assoluto conoscere e l'assoluto operare. Dato che ogni idea adeguata scaturisca dall'essenza dell'anima e che un'idea inadeguata derivi dall'anima in quanto subisce l'influenza del corpo ed è perciò determinata da altre cose, ne segue che è vera libertà quel modo di operare che deriva solo da Dio (123). Si ritorna insomma alla identificazione di libertà e necessità, affermata anche nell' *Idealismo trascendentale.* Come la libertà, che si attribuisce l'individuo in quanto individuo, non è libertà, ma semplice tendenza naturale; così d'altra parte nessuno è veramente virtuoso, che non sia tale mediante una divina necessità, la quale s' impossessa

di lui. Unica norma dell'agire è l'incondizionata credenza, la salda fiducia nell'assoluta necessità, che spiega dappertutto l'opera sua (124). È evidente che qui lo Schelling, sotto l'influsso di Spinoza e forse anche della sua stessa natura, si abbandona ad una specie di fatalismo e trascura di mettere in rilievo quello sforzo personale, che è essenzialissimo al compiersi di un'azione moralmente pura. Siamo ben lontani dalla concezione abbozzata nelle *Lettere sul dogmatismo e sul criticismo*, dove, rimproverando a Spinoza di aver annichilato la libertà nell'assoluto Obietto, gli contrapponeva Fichte, banditore di una morale attivistica, fondata sullo sforzo esteso all' infinito. Nella discussione del problema del male si osserva un' oscillazione, prodotta, a quanto pare, dal confluire delle due opposte correnti, platonica e spinoziana. Da una parte si afferma che il male è *negazione* (non già privazione) : a quel modo in cui, se il quadrato non è rotondo, nessuno lo potrà chiamare imperfetto, così è necessario, secondo l'ordine di natura, che un cieco non veda. Ma d' altra parte si concede che in ogni azione ci sia qualcosa di positivo, un certo grado di realtà, una certa perfezione, anche nel gusto di offendere gli altri. Dio produce le cose, non per mezzo di un concetto generale di esse, ma immediatamente come cose particolari, concrete, che sono soltanto ciò che sono per mezzo della divina affermazione, e la cui perfezione consiste appunto nell'essere ciò che sono (125). Ma non si viene in tal modo a cancellare ogni differenza tra giusto ed ingiusto, ogni merito e demerito ? Non si viene ad annullare il principio di responsabilità ? Schelling non manca di proporsi lui stesso tale difficoltà ; ma la sua risposta non è troppo soddisfacente. Certo — egli dice — innanzi a Dio, nulla è imperfetto; ma, quanto maggiore è il grado di realtà o di perfezione in una cosa, tanto più ella s'accosta al divino. L'uomo ingiusto non è punibile, anzi è scusabile; ma anche la pietra è scusabile se non è uomo, e nondimeno è condannata ad esser pietra, a soffrire ciò che una pietra soffre. Chi non sa domare le passioni è scusabile per la sua debolezza; ma trova la sua pena precisamente in essa (126). « Qui sta la vera tolleranza, nel pensare tutte le cose come comprese nella totalità e valutarle al loro posto ; non nel voler piegare

tutto ad un' unica legge e voler costringer sotto un' unica formula, chiamata legge morale, il vario della divina creazione, che si rivela a preferenza nella specie umana: questa è la maggiore illusione possibile, da cui, invece della serenità e della pace, nasce solo dispiacere e vana fatica, siccome capita ai nostri sedicenti educatori e miglioratori del mondo, o infine l'accusa rivolta al creatore, la cui infinita pienezza si rivela in tutti i gradi della perfezione» (127). *Serenità* e *pace*: queste due parole svelano l'atteggiamento spirituale proprio dello Schelling, l' atteggiamento di un esteta, non già di uno a cui prema la lotta per la conquista delle idealità morali. Ma come conciliare poi questa posizione con l'altro concetto, che il principio del finito stia in una *defectio*, in un non-essere delle cose in Dio? Se la nostra vita sensibile è una deficienza, essa è condannabile, ingiustificabile agli occhi della ragione assoluta. L'intellettualismo schellinghiano vale bensì contro l'individualismo ad oltranza: ed in questo senso non si ha torto nel dire che non c'è una moralità, di cui l'individuo come individuo si possa dar vanto, e che una moralità consimile è un prodotto dell'*Aufklärerei.* L'uomo può esser veramente morale per mezzo di un assoluto vincolo della sua volontà, onde gli sia reso impossibile volere il contrario del giusto, poichè il fine superiore degli sforzi umani è che la rettitudine si trasformi in una legge naturale. È notevole poi come lo Schelling cerchi di toglier valore al concetto di progresso: forse in odio all' *Aufklärung.* Secondo lui, vi è un progresso per l'intelletto, non per la ragione. Le utopie umanitarie di una futura età dell'oro, di una pace perpetua lo lasciano freddo. L' età dell' oro verrebbe da sè, qualora ognuno l'incarnasse in sè medesimo. Le manifestazioni della storia non si succedono meccanicamente, perchè ritorna sempre *lo stesso*, ma sotto nuove forme. « Ciò che deve accadere, accade », esclama egli in un luogo, prenunziando il razionalismo hegeliano (128). Nuovo e interessante è poi ciò che dice intorno allo Stato, allontanandosi dalle vedute fichtiane dell'*Idealismo trascendentale.* Egli istituisce un perfetto parallelismo tra la serie ideale e la reale. Come la gravità, la luce e l'organismo sono attributi unicamente del corpo celeste, in cui si obiettiva la Sostanza; così del pari

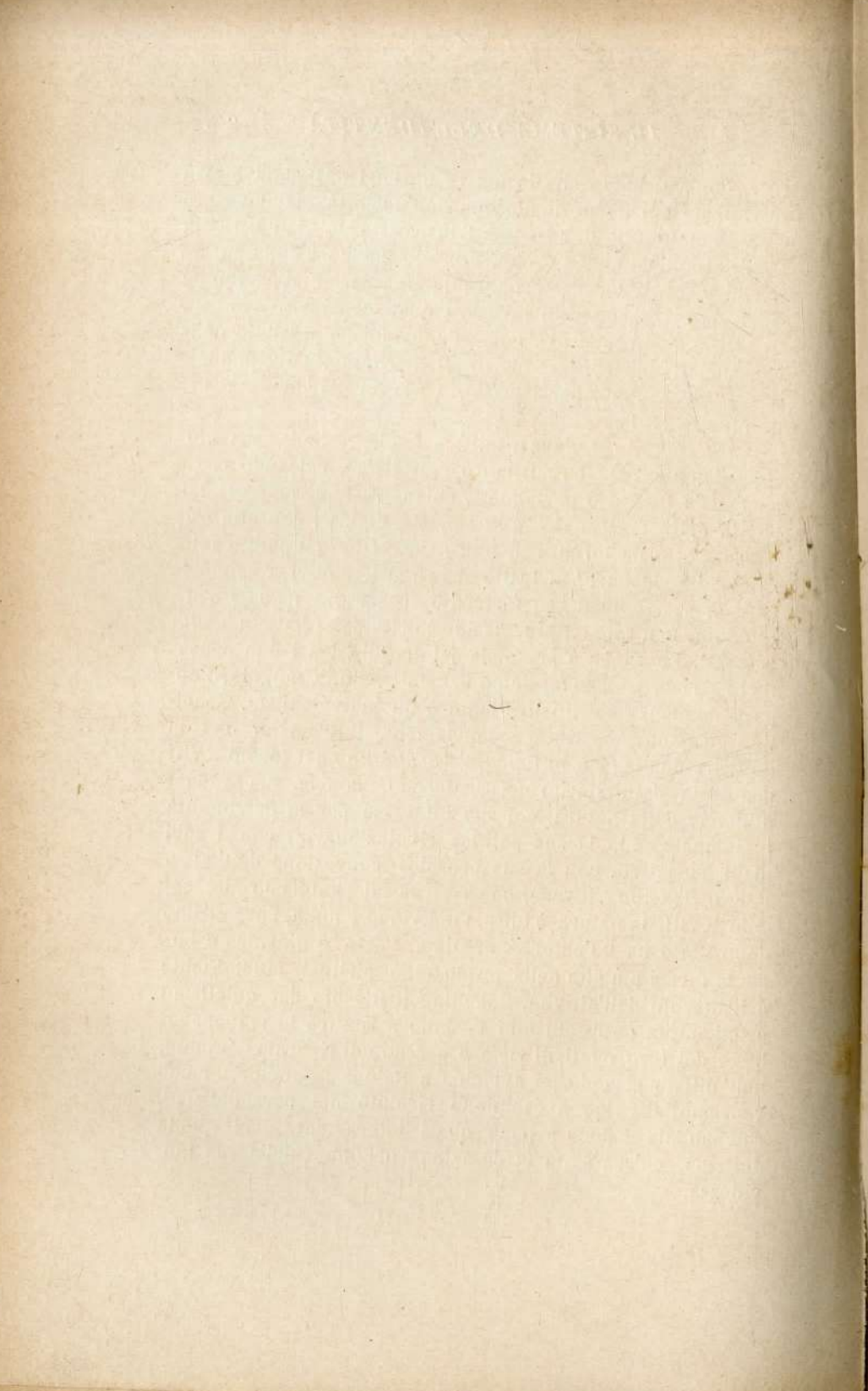
la scienza, la religione e l'arte non si compenetrano in maniera vivente nè si obiettivano davvero fuorchè nello Stato, inteso però, non come empirico, nè come puramente formale. La scienza vive in uno Stato come legislazione; la religione come la moralità pubblica e l'eroismo di una nazione; l'arte con lo spirito creatore, col vivo e ritmico movimento della vita pubblica, con la stessa bellezza della sua apparizione. Ciò che lo Stato è obiettivamente, la filosofia è subiettivamente, come partecipazione armonica a tutto il bene ed il bello, come ciò che Platone chiamava πολιτεύειν, come vita in una totalità morale (129). È chiaro che qui lo Schelling non parla di una riduzione dell'arte e della religione alla filosofia; ma le considera tutte quali manifestazioni spirituali, che s'integrano a vicenda, senza perdere ciascuna la propria assolutezza. Hegel si crederà in dovere di compiere quella riduzione, a danno dell'indipendenza della religione e dell'arte.

Prima di abbandonare il sistema dell'identità, faremo alcune considerazioni finali sul suo vero significato. L'applicazione, tentata dallo Schelling, del principio A=A, diede occasione a gravi equivoci, perchè alcuni credettero falsamente che egli assumesse questo principio nel senso di un' identità meramente formale. Uno di costoro fu il Reinhold, il quale addebitò a Spinoza ed a Schelling un illecito scambio dell' identità con la connessione e della diversità con la differenza; sicchè in tal modo l' unità del finito e dell'infinito equivarrebbe ad una perfetta eguaglianza dei due termini. Ora l'equivoco era certamente grossolano, e Schelling (nelle *Ricerche sulla libertà umana*) si affrettò a dissiparlo. Egli fece osservare che, già secondo la logica antica, nel comune giudizio d' identità non ha luogo una tautologia, perchè il soggetto e il predicato si comportano tra loro come l' implicito e l'esplicito, l'antecedente e il conseguente. Quando poi si passa all'applicazione speculativa del principio d'identità, è chiaro che non s'intende affatto esprimere una *medesimezza* tra il soggetto e il predicato. « Posta, ad es., la proposizione: il perfetto è l'imperfetto, il senso è questo: l'imperfetto non è per il fatto che e dove esso è imperfetto, ma per il perfetto che è in esso; invece per i nostri tempi avrebbe questo significato: il perfetto e l'imperfetto sono uno, tutto è

uguale, il pessimo e l' ottimo, follia e saggezza. Ovvero se si dice: il bene è il male, volendo significare: il male non ha la forza di essere da se stesso; ciò che è in esso è (considerato in sè e per sè) il bene: si dà questa interpretazione: che l'eterna differenza tra diritto e torto, virtù e vizio, sia negata, che entrambi siano logicamente il medesimo. O, se in un altro aspetto, il necessario e il libero sono dichiarati una cosa sola, nel senso: quel medesimo (in ultima istanza) che è essenza del mondo morale, è anche essenza della natura, ciò viene inteso così: il libero non sarebbe altro che forza naturale, molla, che al pari d'ogni altra, è sottoposta al meccanismo ». (130) Anche riguardo all'accusa, ch'era stata mossa a Spinoza, d'identificare completamente l'assoluta Sostanza con le cose finite, Schelling dichiarava che a mala pena si poteva concepire una distinzione delle cose da Dio, più totale di quella che trovasi nel sistema spinoziano; perchè, secondo esso, il concetto delle cose finite è derivato, non essendo possibile senza il concetto di Dio, nel quale è compreso; mentre Dio, al contrario, è il solo indipendente e primitivo, quello che solo afferma se stesso e verso di cui ogni altro può comportarsi unicamente come l'affermato, come la conseguenza rispetto al principio. Perciò abbiamo visto più avanti che, per lo Schelling, il significato della copula nel giudizio d' identità non era formale, ma esistenziale in alto grado; non escludeva le differenze, ma implicava l' intimo collegamento tra ciò ch' è in sè con ciò ch'è solo e necessariamente in un altro. Per cansare ogni malinteso, invece del termine « identità », quello più appropriato di « unità » sarebbe forse da preferire.

Anche Hegel, continuatore di Schelling, fu naturalmente condotto ad approfondire il vero concetto dell' identità, difendendolo da ogni volgare accusa. La proposizione, che l'Assoluto sia ciò ch'è identico a se stesso, per quanto, secondo lui, fosse vera, lasciava nell' incertezza se dovesse riferirsi all'astratta identità dell' intelletto, ovvero all'identità come in sè concreta, vale a dire come ragion d' essere e come concetto. Ed egli, dopo aver notato che l'uguaglianza è una identità solamente di quelle cose che non sono le medesime e la disuguaglianza è la relazione tra le cose disuguali, onde l'una è un apparire nell' altra; commentava quell' os-

servazione, dicendo che la nuova filosofia era stata messa in ridicolo col nome di filosofia dell'identità, laddove era essa appunto che dimostrava l'insussistenza dell'astratta identità dell'intelletto e che, non appagandosi della pura e semplice diversità, si proponeva di conoscere l'interna unità delle cose. Gli empiristi invece, i quali consideravano per es. la grandezza estensiva come l'unica forma possibile della quantità, avrebbero, secondo Hegel, meritato più giustamente di essere chiamati, per istrazio, i filosofi dell'identità per eccellenza (131).

Schelling, in sostanza, mirò a fondere, nella sua filosofia dell'identità, il realismo e l'idealismo, calcando la via aperta da Fichte e portando a chiarezza i presupposti impliciti nella *Critica del giudizio.* Ma Fichte, che alle esigenze, poste da lui stesso, non aveva saputo o potuto interamente soddisfare, fu tratto da angusti motivi a sconfessare apertamente il suo fortunato successore, il quale s'era attenuto, non alla lettera, ma allo spirito della *Dottrina della scienza.* La ragione profonda del dissidio tra i due pensatori va ricercata, se facciamo bene attenzione, nelle loro opposte tendenze spirituali. Fichte è un individualista, Schelling un panteista. Nota acconciamente l'Erdmann che la dottrina fichtiana è, in fondo, l'*Aufklärung* del secolo XVIII penetrata dallo spirito del Criticismo, con la sua veduta utilitaria della natura, col suo interesse per la personalità individuale, con la sua politica rivoluzionaria, con i suoi piani educativi, con la sua prosaica concezione dell'arte. Per lo Schelling, invece, che ritorna al panteismo del secolo XVIII, la natura è tutto, l'individuo è nulla, l'organismo dello Stato ha un'autorità assoluta, l'arte è glorificata come la forma più alta della produzione spirituale (132). Fichte è il filosofo dell'attività, Schelling il filosofo del quietismo estetico. Ma entrambi non tardano a sentire le manchevolezze dei loro punti di vista e cercano di ripararvi. Fichte, nell'ultimo periodo, si avvicina a Spinoza; Schelling, come vedremo, si erige a campione risoluto del personalismo, rompendola a poco a poco quasi interamente con quella dottrina, ch'era stata la creazione originale della sua giovinezza.

CAPITOLO QUINTO

La filosofia della libertà e della personalità.

I.

Abbiamo visto che il sistema dell'identità, quale fu primamente concepito da Schelling, implicando una vuota assolutezza, lasciava insoluto il problema dell' esistenza nel tempo, o riusciva ad annullare come illusorio il mondo delle cose finite. Abbiamo visto pure che l' autore, accortosi o fatto accorto di tale difficoltà, s' ingegnò di ripararvi nel trattato *Filosofia e religione*, ricorrendo al mito platonico della caduta e ammettendo un riflesso dell'Assoluto, che si affermi come reale in forza della sua autonomia. Era così riconosciuto che l'esistenza finita non potevasi spiegare movendo solo dal razionalismo spinoziano, ma che occorreva introdurre un altro principio, del tutto alogico, e passare così ad una concezione irrazionalistica, la quale, sempre più avvicinandosi al contenuto della fede cristiana, doveva necessariamente produrre un reciso distacco dal panteismo fin allora seguìto.

Con le *Ricerche filosofiche sull' essenza della libertà umana* (1809), Schelling si mette risolutamente su questa via. È bene anzitutto fare attenzione all' interessante stato psicologico documentato dal presente scritto. Già fin dalla

prefazione si rivela un ostentato disdegno dell'autore per i seguaci non chiamati, con cui non vuol esser confuso. No, il suo pensiero, che non ha raggiunto ancora una perfetta elaborazione sistematica, non deve esser falsato e avvilito dalla goffa imperizia dei ciarlatani. Traspare inoltre da parecchi luoghi la preoccupazione di non passare per un mistico, per un esaltato, per uno *Schwärmer:* col nome di « religiosità », per esempio, egli non intende, « come un secolo malaticcio suol fare, un ozioso patullarsi, una mortificazione da bigotti, o una volontà di sentire il divino », bensì la « coscienziosità » nel più alto senso della parola. (1) È notevole infine che egli invochi, per la soluzione dei massimi problemi, il principio dialettico, e respinga ogni pretesa di costruir la filosofia col sentimento. « Ogni entusiasmo si estrinseca in maniera determinata; e così ce n'è anche uno, che si estrinseca per mezzo del genio dialettico, ed è entusiasmo propriamente scientifico. C'è pertanto anche una filosofia dialettica, la quale, come scienza, è nettamente distinta dalla poesia e dalla religione, ed è una cosa tutta a sè, che non si fonde in uno con tutti i possibili gradi della serie...». (2) Queste dichiarazioni rimarrebbero forse alquanto oscure se non ci richiamassimo ai rapporti personali dello Schelling, e più di tutto ai motivi che diedero occasione alla sua rottura con Fichte e Hegel. Per capire il primo punto, è bene ricordare che nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, pubblicata nel 1807, Hegel si era scagliato con acerbe parole contro quella nebulosa genialità, che in filosofia pretendeva sostituire alla determinazione dei concetti un torbido entusiasmo e giungere allo Assoluto col sentimento e coll'intuizione, producendo così non altro che sogni (3). A dir vero, in una lettera a Schelling, l'autore protestava di aver voluto colpire soltanto l'abuso, che gli scolari facevano della terminologia del maestro; ma non è men certo che nel libro la distinzione non era fatta e che da quel momento i cordiali rapporti tra i due amici furono turbati per sempre È troppo naturale perciò che, preludendo al suo nuovo scritto, che fu l'ultima cosa più importante licenziata al pubblico, lo Schelling trovasse modo di sfogare indirettamente la propria amarezza, pigliandosela con i seguaci chiacchieroni, che avevano compromesso il

suo nome. In maniera non dissimile vanno chiariti gli altri due punti. Fichte, polemizzando contro la filosofia della natura, aveva dipinto i cultori di essa come dei fanatici, i quali cercavano di esaltarsi con l'uso degli eccitanti e con la lettura dei visionari. Ma Schelling, nell'*Esposizione del vero rapporto della filosofia naturale con la dottrina migliorata di Fichte*, aveva ribattuto fieramente le accuse, notando che il peggiore fanatismo è quello degli iconoclasti della natura, i quali non vedono alcuna vita dell' idea fuorchè nel puro pensiero; e che nessun filosofo potrebbe sfuggire alla taccia di esaltato, per poco ch' ei volesse occuparsi del principio e dell'eterna nascita delle cose; e infine concludeva ch'egli ammirava quei visionari, come li ammirava Leibniz, anzi si proponeva di studiarli sul serio, come per mera negligenza non aveva fatto sin allora. Mantenne infatti la promessa. Nominato segretario dell' Accademia di Monaco, si legò in grande amicizia ed ammirazione col teosofo Franz von Baader (detto il Mago del sud) e fu da lui esortato ad abbandonare le aride lande spinoziane per gli ameni campi di Böhme. Questo scrittore, che nella sua caotica e selvaggia produzione ha dei lampi di vero genio, aveva conquistato a poco a poco quasi tutti i principali rappresentanti del cenacolo romantico: Tieck lo aveva scoperto; Novalis lo venerava come un maestro; Federico Schlegel, apprezzandone la ricca immaginazione e la vigoria del linguaggio, raccomandava allo Schleiermacher di studiare il *philosophum Teutonicum*, perchè in lui il cristianesimo si trova a contatto di due sfere, « in cui adesso più efficacemente opera lo spirito rivoluzionario, della fisica e della poesia ». Schelling si volge tutto a rielaborarne le vedute, ispirandosi specialmente al *Mysterium magnum;* pure non vicorda neanche una volta la fonte: non si sa perché, ma forse per non colorire maggiormente quell'addebito di *Schwärmerei*, che si faceva a lui ed alla sua scuola. Circa il terzo punto infine, sembra un po' strano che egli tiri in campo la dialettica, mentre nelle opere anteriori non aveva parlato se non d' intuizione intellettuale, come del vero organo della filosofia. Ma, a tacere del fatto che già nelle *Lezioni sul metodo degli studii accademici* si accennava, come abbiamo visto, all'arte dialettica, bisogna tener conto dell' impressione

che dovè provare nel leggere la *Fenomenologia*, in cui il metodo dialettico era additato come l'unica guida sicura e come un gran talismano contro le aberrazioni del sapere immediato e dell'entusiasmo religioso.

Nell'esporre il contenuto delle *Ricerche*, terremo presenti anche le *Lezioni private di Stuttgart* (1810), in cui sono enunciate le stesse idee, ma forse con maggior precisione e talvolta con dei nuovi svolgimenti. La dottrina dell' identità, nella sua fisonomia spinozistica, faveva sorgere naturale un'obiezione: se ogni singolo essere deve la sua esistenza all'Assoluto, verso il quale si comporta come l'accidente alla sostanza, non viene così a perdere la propria indipendenza? Tale difficoltà, che s' è affacciata più volte, fu mossa effettivamente al panteismo da Federico Schlegel, il quale osservò che ogni sistema dell' assoluta ragione è per necessità panteistico e però esiziale alla libertà del volere. Ora lo Schelling, nel trattar di proposito la questione della libertà umana, soltanto accennata nell'*Idealismo trascendentale* sulle orme di Kant e Fichte, incomincia con lo sgombrare il terreno dalla pregiudiziale fatta valere dallo Schlegel, ed osserva che non è necessario identificare la dottrina del Tutto-uno col fatalismo, perchè, se i mistici e gli spiriti religiosi di ogni tempo hanno creduto nell' unità dell'uomo con Dio senza punto sentir negata la propria personalità, è chiaro che esser liberi significherà un' immanenza, per cui l'uomo è e vive in Dio, non già fuori di Dio. La negazione della libertà non è qualcosa che vada strettamente connessa col panteismo, perchè una dipendenza non si può concepire in modo reale senza il dipendente. « Dio non è un Dio dei morti, ma dei vivi ». « Comunque si voglia immaginare il modo in cui seguono gli esseri da Dio, non può esser meccanico, non può essere un mero causare o collocare, dove il causato non è nulla per se stesso; e nemmeno un' emanazione, dove lo scaturiente rimarrebbe identico a quello da cui è scaturito, dunque nulla di proprio, di autonomo ». (4) Il sistema di Spinoza è bensì fatalistico, ma per tutt'altra ragione. « L' errore del suo sistema non sta nient'affatto in ciò, ch'egli pone le cose *in Dio*, ma in ciò, che sono cose — nel concetto astratto degli esseri mondani, anzi della stessa infinita sostanza, che per lui è anche una

cosa.... Indi la mancanza di vita nel suo sistema, la frigidezza della forma, la povertà dei concetti e delle espressioni, l'inflessibile austerità delle determinazioni, che si accorda mirabilmente con l'astrattezza delle vedute; indi ancora, con perfetta conseguenza logica, la sua concezione meccanica della natura „ (5). Il sistema spinoziano adunque pecca di unilateralità, essendo solo un realismo; mentre lo Schelling, avendo mirato costantemente alla compenetrazione del realismo coll'idealismo, poteva essere in grado di superare il concetto meramente formale della libertà, com'era stato inteso da Kant e Fichte; poteva fare della libertà il presupposto della natura stessa; poteva mostrare che, non solamente l'Io sia tutto, ma che anche, per converso, tutto sia Io. « Solo chi ha gustata la libertà, può sentir il desiderio di farle analoga ogni cosa, di allargarla all'universo intero ». (6) Da ciò s'intravvede la portata larghissima, che per l'A. assume la questione, dovendo essere studiata, non pure nell'ambito della coscienza individuale, ma addirittura nel piano dell'universo, venendo a trasformarsi insomma, di psicologica ed etica, in cosmologica e metafisica. In tal modo la sua trattazione acquista quelle proporzioni grandiose, che già la filosofia tradizionale dagli Gnostici a Leibniz aveva date alla stessa ricerca.

La posizione dell'A. è idealistica solo in parte. Egli riconosce i grandi meriti dell'idealismo critico; ma nota che il concetto di libertà rimane in esso troppo generico e formale; mentre, se noi vogliamo avvivare questo concetto, dobbiamo dargli una base realistica, dobbiamo considerare la libertà come un potere di scelta tra il male e il bene. Al problema della libertà deve perciò andare innanzi quello dell'origine del male. Qui l'A. scarta del pari e il dualismo, che non risolve la difficoltà, ma anzi la complica, se ammette una dipendenza del principio cattivo dal buono, e l'emanatismo, perchè l'allontanamento delle cose da Dio presuppone un'immanenza in esso (7). La vera soluzione deve ispirarsi ad una filosofia della natura. Nell'*Esposizione* del 1801, Schelling aveva detto che la forza di gravità, anzi la natura, è la stessa identità assoluta, ma non come attuale, bensì come fondamento della sua esistenza. Questa distinzione, benchè divergesse dai principii spinoziani, era stata

però appena accennata. Qui l'A. la svolge largamente e ne fa il caposaldo della sua dimostrazione; giacchè, per chiarire la possibilità del male, occorreva sdoppiare Dio stesso, considerandolo come potenza e come atto, fattore naturale e fattore spirituale. Il fondamento dell'esistenza di Dio non è Dio stesso, ma la natura: un essere inseparabile, è vero, ma pur distinto da lui. Ma che cosa è in sostanza quest'elemento inferiore? « Se vogliamo accostare maggiormente quest'essere all'intelletto umano, possiamo dire: che egli sia il desiderio, che sente l'Eterno Uno, di generare se stesso... È dunque, considerato per sè, anche volere; ma volere in cui non c'è intelligenza, e però anche, non autonomo e perfetto volere, perchè l'intelletto propriamente è il volere nel volere. Tuttavia esso è un volere che si dirige all'intelletto, cioè desiderio e brama di esso; non un conscio, ma un presago volere, il cui presagio è l'intelletto ». (8) Dunque l'essere di Dio non è tutt'uno con Dio stesso, ma effettivamente diverso, come accade nell'uomo. Anche questo mero essere non è qualcosa di morto, ma include a sua volta in sè un essente ed un essere; onde la natura, benchè trono di Dio, è, considerata in se stessa, una perfettissima vita. Con questa veduta si schivano i due scogli del teismo dogmatico e del panteismo comune, perchè si viene a riconoscere che in Dio l'individuale è fondamento dell'universale. Se in Dio ci fosse la sola egoità, non vi sarebbe se non un essere eternamente chiuso in se stesso; ma a questo principio si oppone dall'eternità un altro, quello dell'amore, o del volere universale, che, essendo comunicativo, spiega la possibilità della creazione. A prima giunta riesce un po' strana quest'ammissione di un Dio potenziale e di un Dio attuale; ma la sua necessità sta nella legge fondamentale dell'antitesi, chè senz'antitesi non c'è vita. Il processo della creazione consiste in ciò, che lo stato d'involuzione della natura è tolto di continuo, che il divino quasi dormente in essa è svegliato ed esplicato (9).

Ciò premesso, veniamo alla questione del male. Se, percorrendo la scala degli esseri, noi ritroviamo dappertutto i due principii, soltanto nell'uomo la parte reale (Gemüth) è interamente elevata alla luce dell' idealità. Lo spirito è la parte veramente personale dell'uomo. Ora, poichè lo spirito

comprende in sè tre potenze: il volere individuale, l'intelletto, il vero e proprio volere, « può l'individualità separarsi dalla luce, o può il volere individuale sforzarsi di essere, come volere particolare, ciò che esso è solo nell'identità col volere universale », sciogliendosi così da quel complesso, in cui dovrebbe restare incluso. Di qui la possibilità del male, che è qualcosa di simile alla malattia, una forza che opera in disarmonia col suo centro. Che il male sia negativo, come pretesero Agostino e Leibniz, che il male derivi da una limitazione originaria della creatura, Schelling non lo crede, anzi trova nel male un' acme di forza, che di rado s'accompagna al bene. Il concetto del negativo egli lo intende nel senso del μὴ ὄν dei Greci: la malattia è uno stato contro natura, dunque uno stato che *potrebbe non essere* e tuttavia è una terribile realtà; similmente il male. Ricorrere alla passività del principio intelligente in rapporto alle inclinazioni sensibili non ha alcun significato, perchè quello che segue da una determinazione della natura, obiettivamente non può esser cattivo. Per chiarire poi l'universale realtà del male, Schelling mette innanzi una veduta di *filosofia storica*, alla quale si conformerà largamente in appresso. Il male è da lui considerato come condizione indispensabile al realizzarsi del bene, giacchè ogni essere può rivelarsi unicamente se incontra una resistenza nel suo contrario: il male è, per così dire, il piedistallo su cui sorge il bene, dunque non può venir mai a perfetta realizzazione. « L'unione, che ha luogo nell'uomo, del volere universale col volere particolare sembra in se stessa una contradizione, difficile, se non impossibile, a comporsi. L' angoscia della vita strappa l'uomo dal centro, in cui fu creato;..... per poter vivere in esso, l'uomo deve morire ad ogni elemento individuale, ond'è un conato quasi necessario l'uscire da esso alla periferia, per cercare colà un riposo alla individualità propria. Indi l' universale necessità del peccato e della morte, come del reale morire dell'individualità, attraverso cui deve passare, come attraverso il fuoco, ogni volere umano, per rifarsi puro. Nonostante questa universale necessità, il male rimane sempre una scelta propria dell'uomo; il male, come tale, non può esser fatto dal sostrato originario, ed ogni creatura cade

per propria colpa». (10) A che cosa dunque si riduce l'azione di questo sostrato, ovvero di ciò che abbiamo detto fondamento dell'esistenza? A mettere in moto l'individualità, a renderla operosa, capace di volere energicamente. Se l'individualità si unisce attivamente al volere universale, nasce il bene; se invece se ne stacca e pretende affermare la propria indipendenza, si ha il male. « Sicchè, dialetticamente, è esattissimo: che bene e male siano la stessa cosa, guardata però da lati diversi, ovvero, che il male, considerato in sè, o nella radice della sua identità, sia il bene, come viceversa il bene, considerato nel suo sdoppiamento o non identità, sia il male. Da questo punto di vista è anche esattissimo quel detto, che chi non ha in sè l'elemento e le forze per fare il male, sia anche incapace del bene... » (11).

Additata l'origine del male nello sviluppo abusivo dell'individualità, l'A. passa ad occuparsi direttamente del pro blema della libertà. Egli respinge così l'indeterminismo, che importerebbe una totale casualità dei singoli atti e però sarebbe in contrasto con la ragione; come anche il determinismo, che verrebbe a far dipendere le azioni da una necessità puramente esterna; e cerca di unificare le due vedute nel concetto superiore di una necessità, non empirica, ma assoluta, che sia insieme assoluta libertà. « Se è certo che l'essere intelligibile opera liberamente e assolutamente, è anche certo che non possa operare se non conforme alla sua propria e intima natura, ovvero l'azione non può non seguire dal suo intimo, secondo la legge dell'identità e con assoluta necessità, la quale è anche l'assoluta libertà; poichè libero è ciò che opera solo conforme alle leggi della sua propria essenza e non è determinato da altra cosa nè dentro nè fuori di esso ». (12) Per comprendere bene questa identificazione, bisogna riflettere che l'Io, come aveva già mostrato Fichte, è *il suo proprio fatto*, in quanto nella coscienza egli pone se stesso. Ora, se l'individuo sceglie volontariamente il male, ciò deriva da un atto dell'essere intelligibile, ch'è fuori del tempo; e in questo senso è lecito parlare di predestinazione, cioè nel senso che l'uomo determina la sua vita nel tempo con un atto libero, che appartiene all'eternità. Di quest'atto eterno, o contemporaneo alla creazione, la quale, essendo simultaneità, esclude la

successione temporale, non si può dire che all'uomo non sia rimasta alcuna coscienza; «infatti colui, che, per iscusarsi di una qualche azione ingiusta, dice: così son fatto io, è però ben cosciente di esser tale per sua colpa, per quanto abbia ragione a dire, che gli era impossibile operare altrimenti». (13) Ognuno riconoscerà qui l'influsso di Kant, il quale, assegnando la libertà alla sfera dei noumeni, distinse dal soggetto empirico e schiavo della necessità quello fornito di un carattere intelligibile e determinantesi spontaneamente all'azione; dippiù, e precisamente nell'opera sulla religione, egli fece del male alcunchè di radicale, ammettendo un atto intelligibile e indipendente dal tempo, mercè cui l'uomo, erigendo l'amore di sè a regola suprema di condotta, diviene moralmente cattivo. (14). Schelling medesimo, del resto, non manca di rendere giustizia sotto questo riguardo a Kant, al quale tuttavia rimprovera di non aver messo in rilievo il carattere soggettivo ed extra-temporale delle azioni umane se non nelle ricerche posteriori alla formulazione teorica delle sue dottrine.

Resta l'ultimo e più grave problema, quello riguardante la personalità divina. Schelling ha tentato di armonizzare il naturalismo col teismo. Il concetto abituale di Dio è quello di un essere originario, bell'e fatto, immutabile; secondo altri filosofi, si riduce ad un'unità astratta di rapporti, o ancora ad una semplice esigenza morale. Ma in tutte queste ipotesi manca il concetto di un Dio vivente. Se vogliamo elevarci a un tal concetto, dobbiamo ammettere che la vita di Dio abbia la più grande analogia con l'umana, che in lui accanto ad un eterno essere ci sia un eterno divenire, che Dio insomma *faccia se stesso.* Ogni vita s'inizia coll'incoscienza, ossia da uno stato in cui è ancora indistinto tutto ciò che poi si evolve a mano a mano da esso. In maniera consimile s'inizia la vita divina. L'*Urgrund*, o *Ungrund*, è uno stato di perfetta indifferenza, un nè-nè, una pienezza infinita dell'omogeneo e dell'eterogeneo, ma ancora indistinta. Ora questo fondo oscuro non può venire all'esistenza se non si scinde in due principii coeterni: realtà e idealità, natura e spirito. Nello stato d'indistinzione, esso ha bensì i due principii in sè, ma senza porsi come l'uno o l'altro, senza riconoscersi nell'uno o nell'altro; per essere una vita

ed un'esistenza personale, deve porsi come obietto e come subietto, simultaneamente, deve distinguersi in due principii opposti che saranno unificati dall' amore: infatti, come nel processo della coscienza umana l'elemento inconscio è continuamente elevato a chiarezza, così nel processo della vita divina il fondamento inafferrabile della realtà è sollevato e trasformato in elemento superiore di razionalità e di bene. Dunque propriamente l'intero processo creativo nella natura e nella storia non è altro se non il graduale personalizzarsi di Dio. Questo processo viene primieramente ad acquetarsi colà dove dal seno dell' incosciente e della materia è svegliata e prodotta la coscienza, ossia nell'uomo. La rivelazione avrà il suo compimento quando il male sarà chiarito come una totale irrealtà; il bene derivato sarà congiunto in eterna unità al bene originario; « i nati dalle tenebre alla luce si avvinceranno al principio ideale, quasi membra del suo corpo, di un corpo, in cui il principio è perfettamente realizzato e divenuto ormai essere interamente personale ». (15)

Dopo ciò, possiamo determinare chiaramente il rapporto di Dio, come essere morale, col mondo, e la sua giustificazione per rispetto all'esistenza del male. I quesiti da fare sono due: la rivelazione, o creazione, è un fatto seguito con cieca necessità, ovvero un atto libero e cosciente? In secondo luogo: Dio, poichè ha voluto il mondo, non ha forse previsto e voluto il male? Al primo convien rispondere che l'atto della rivelazione è insieme libero e necessario: libero, nel senso che tutte le conseguenze ne sono state prevedute; moralmente necessario, nel senso che dalla natura divina tutto segua con assoluta necessità, che tutto quanto è possibile debba essere anche reale, e invece moralmente impossibile tutto quanto non è reale. Sono dunque da combattersi egualmente Spinoza e Leibniz: Spinoza, perchè, sebbene colga nel segno con l'affermazione di una infrangibile necessità in Dio, pure la concepisce come non viva e non personale, ma affatto cieca; Leibniz, perchè ammette una consulta di Dio con se stesso e una scelta tra più mondi possibili, mentre vi è un solo mondo possibile, come vi è un solo Dio. Circa il secondo punto, la domanda perchè Dio, pur avendo previsto che il male seguirebbe

dall'auto-rivelazione, non abbia preferito di non rivelarsi addirittura, non merita in verità alcuna risposta; giacchè sarebbe come dire che l'amore non debba esserci affinchè non ci sia un'antitesi dell'amore. Se Dio non si fosse rivelato in vista del male, questo l'avrebbe vinta sul bene. Infatti, poichè il male deriva dal sostrato originario, è evidente che, per sopprimere il male, Dio avrebbe dovuto sopprimere la condizione stessa della sua esistenza, ossia la personalità sua propria (16).

Di queste idee, che abbiamo riassunte, l'ispiratore geniale fu Jacopo Böhme. Un nemico dell' autore, Cristiano Kapp, lo accusò apertamente di plagio; ma, se può ammettersi che lo Schelling abbia svolto ed elaborato scientificamente le vedute di Böhme e anche del suo imitatore Baader, non possiamo far a meno di riconoscere l'impronta di una sistemazione originale. Certo il Böhme, proseguendo la via tracciata dal maestro Eckehart, dal Cusano e da altri rappresentanti dell'antica mistica tedesca, erasi elevato ad una concezione essenzialmente dialettica, non arrivando però a una compiuta identificazione di Dio e del mondo, perchè differenziava il processo interiore della divinità da quello esterno del suo dispiegarsi per mezzo della creazione. Secondo lui, il nulla primordiale, o *Ungrund*, che è l'essere non ancor manifestato, l'infinito silenzio racchiudente i germi di ogni qualità e perfezione, deve scindersi in due principii contrarii: nel desiderio (*Sucht*), che è il fondo oscuro, il volere inconscio ed insieme il sostrato della natura; e nella volontà propriamente detta, che è il principio regolatore secondo la legge del bene. Il male è dunque ammesso come un no che rende possibile un sì; come un elemento refrattario, che dev'esser disciplinato da Dio, affinchè egli si riveli e generi il bene (17).

II.

Che il trattato sulla libertà umana occupi un posto cospicuo nella storia del pensiero schellinghiano, è cosa evidente. L' autore medesimo scriveva di esso: « contiene in certa maniera tutta la parte ideale della filosofia ed appartiene a ciò che di più importante io abbia scritto da un

pezzo in qua». Hegel, pur deplorando che Schelling in materia di filosofia dello spirito non abbia dato fuori altro che questo saggio parziale, ne riconosce il carattere profondamente speculativo. Rosenkranz lo ha definito come quello che di più profondo sia uscito dalla mente di Schelling. Il neo-schellinghiano Wirth, come una delle più geniali e grandiose produzioni dello spirito filosofico tedesco. Kuno Fischer dice: se noi stabilissimo come uno dei tratti caratteristici della teosofia una torbida profondità, non potremmo giammai applicare siffatta designazione al trattato di Schelling sulla libertà, il quale, già nella determinazione e nello svolgimento di questo difficilissimo fra tutti i problemi, è un capolavoro di profondità e di chiarezza (8). Non mancarono però censori più o meno aspri: l'Eschenmayer, il Jacobi, il Süsskind, il Fries, il Fichte, Alessio Schmidt, il Noack, il Gebel, il Kahle.

Il grande interesse dello scritto dipende, non tanto dall'acutezza di certe critiche e di certe intuizioni psicologiche, o dalla forma vivida e immaginosa, bensì e particolarmente dal fatto, che l'A. ha contribuito a risolvere o ha rimesso in discussione alcuni grandi problemi, che si riaffacciano ancora paurosi alla coscienza moderna. Non bisogna fare troppo caso del velame teosofico, in cui le idee si ravvolgono, delle affermazioni arbitrarie o contraddittorie, della terminologia un po' vaga e oscillante. Una profonda vena speculativa riscatta queste deficienze, inevitabili, dato il tipo mentale dell'autore.

Così, intorno alla questione del male, egli ha il merito di aver veduto giusto, osservando che il male non può essere un fatto negativo, se le sue manifestazioni si presentano ricche di tanta energia, e che inoltre la sua vera causa risiede nell'estensione illegittima dell'individualità, che reca nella vita un principio di sovvertimento e di guasto. Lo svolgimento della personalità, non che esser biasimevole, è un dovere, purchè avvenga senz'alcun danno del benessere collettivo. L'individuo che non rispetta il carattere dell'*humanitas* nei rapporti con gli altri e considera se stesso come qualcosa di assoluto, dev'esser dichiarato immorale. Non v'è teoria di superuomo che possa giustificarlo. Un atto veramente etico ha la nota essenziale di poter met-

tere d'accordo tutti i singoli voleri, perchè esso è compiuto in base alla razionalità, non sotto la spinta di impulsi unicamente sentimentali o appetitivi. Questa veduta universalistica dell'etica, l'A. ha il merito di averla anticipata, sebbene in una forma indeterminata e fantastica. Una seconda affermazione geniale è quella dell'elemento sensibile, che sta a base dell'azione malvagia; perchè questa non va riferita propriamente a Dio, cioè allo spirito, ma ad uno stato inferiore della coscienza, che è necessario peraltro come condizione della vita stessa dello spirito. Certo si potrebbe osservare che un effetto derivante da condizioni naturali non è imputabile, rimane di là dal bene o dal male; ma Schelling vuol dire propriamente che il male nasce dallo spirito, in quanto esso, pur avendo la potenzialità di superare e razionalizzare l'elemento sensibile, vi si ricaccia volontariamente e consapevolmente, non lasciando alla parte migliore di sè il campo di svilupparsi. Una terza affermazione luminosa è la concezione dialettica del male. Il principio della coincidenza degli opposti, già formulato nel periodo antecedente, riceve qui un'esemplificazione adeguata. Male e bene son due modi d'azione, che nella loro fenomenologia si presentano come opposti per risolversi in un'unità superiore: sicchè in fondo, considerati dialetticamente, sono la stessa cosa, che si sdoppia per realizzarsi davvero, non essendo possibile una vita senza lotta. Schelling concepisce la dualità tra il bene e il male, non già nel senso che il male sia un vero essere, ma nel senso che tale appaia in contradizione al bene. Pretendere che il male non debba esistere, equivale a distruggere la base e la ragione stessa del bene: Leibniz l'aveva già capito. Come la finalità della natura sta nel preparare e condizionare il mondo luminoso della coscienza, così pure la finalità della storia trova il suo compimento nel regno degli spiriti e nell'avvento dell'amore, con la vittoria definitiva del bene sul male. Schelling coglie con finezza e colorisce, come non si potrebbe meglio, il significato altamente drammatico della vita.

Restano però altri punti, in cui la critica non vede troppo chiaro e che non reggono al suo severo esame. La dottrina, per es., del carattere intelligibile, addotta a spiegare le varie direzioni dell'agire umano, stava bensì al suo

posto nella filosofia kantiana, in cui si poneva un netto distacco tra il noumeno e il fenomeno, relegando la libertà nella sfera dei noumeni e assegnando la necessità a quella dei fenomeni; ma riesce una stonatura nella dottrina di Schelling, il quale dell'esistenza di cose in sè non vuole saperne. E poi, se l'individuo empirico è già predeterminato alla colpa da un atto intelligibile che si compie fuori del tempo, come mai si renderà possibile una riabilitazione morale? Il filosofo stesso non si dissimula il peso di quest'obiezione, ma non dà una risposta soddisfacente. Egli dice: « Ma sia pure che l'umano o il divino aiuto —(di un aiuto ha sempre bisogno l'uomo — lo determini a un mutamento in bene; questo fatto medesimo, che egli permetta allo spirito buono quell'influenza, e non gli si chiuda positivamente, si trova già anche in quell' azione primitiva, per la quale egli è questo e non altri.. A strettissimo rigore è vero che, nel modo in cui l' uomo è generalmente conformato, non è lui stesso che opera, ma è il buono o cattivo spirito che opera in lui; e ciò tuttavia non porta alla libertà alcun pregiudizio. Poichè appunto il lasciar operare in sè il principio buono o cattivo è conseguenza di quell'atto intelligibile, da cui la sua essenza e la sua vita è stata determinata » (19). Ora qui son da notare due cose: la prima, che si ricorre in parte ad un espediente simile a quello con cui si scioglievano certe vecchie commedie, all'intervento della grazia divina; la seconda, che si rimanda pur sempre, per evitare la difficoltà, a quel misterioso atto intelligibile ch'è fuori del tempo.

Ancora più difficile riesce giungere al concetto del Dio personale sulla via battuta dall' autore. Le opposizioni si son moltiplicate. Si è detto: lo Schelling, che per lo innanzi aveva respinto ogni applicazione de' concetti intellettuali all'Assoluto, ora invece, facendo un uso indebito della legge di principio e conseguenza, introduce nell' Assoluto medesimo la categoria del divenire. Ma, in tal caso, necessariamente si ammettono dei rapporti di tempo, un prima ed un poi; mentre simili rapporti, applicati all'Assoluto, non hanno alcun senso. Dippiù, nell'essere dell'Uno-tutto non si può distinguere tra un Io e un Non-Io, se è vero che il tutto rappresenta un'inerenza dell'Uno. L'Assoluto è un ente

razionale, non un ente reale: ad esso non può attribuirsi volontà nè intelligenza, perchè entrambe presuppongono una relazione. E poi, come nella nostra psiche il volere non può agire separato dall'intelligenza, così nell'Uno-tutto non può affermarsi un'azione indipendente del volere inconscio, e meno ancora una sollecitazione di questo al male universale, senza che il volere intellettivo possa opporsi. Infine, per quanto sia innegabile che la personalità si sviluppa solo mediante il contrasto con un fondamento naturale, e che l'essere infinito, per possedere una personalità, deve possedere *in sè* questo rapporto antitetico; è pure innegabile che la lotta, se per poco s'immagina accadere nell'intimo dell'essenza divina, non può esser presa sul serio, ma si cambia in uno scherzo (20).

Tali ed altri consimili obiezioni non mancano di fondamento, nè, in parte, erano sfuggite al nostro filosofo. Chi meglio di lui poteva imparare da Spinoza che l'applicabilità delle determinazioni psicologiche debba cadere, se cadono i rapporti temporali, e che la Sostanza, non avendo fuori di sè alcun oggetto, non può avere coscienza? Nel 1810 l'Eschenmayer, che abbiamo avuto già occasione di ricordare, gli diresse una lunga lettera polemica, in cui gli rimproverava di aver concepito la divinità in maniera antropomorfica, trasformando completamente l'etica nella fisica e cacciando la satanologia nella teologia (anche Jean Paul, scrivendo a Jacobi, notava che l'*Ungrund* era stato ammesso da Schelling per dar quartiere al diavolo). In Dio — egli soggiungeva — il principio e la conseguenza, l'essere e il divenire coincidono; perciò da lui è escluso il predicato di fondamento, come, del resto, ogni altro predicato, anche quello di esistenza (giacchè l'esistenza suppone il tempo e lo spazio). E poi: che guadagno s'è fatto nel vedere una volta bianco, una volta nero questo camaleonte dell'*Ungrund*, e nel negare l'antitesi entro la coesistenza per riaffermarla entro la sfera della successione? La creazione non è qualcosa di cui si possa ricercar l'origine: essa è data. Dunque non resta altro che la fede. In tal modo, Eschenmayer si accostava a Jacobi. Ma Schelling nella sua risposta diede prova di rara abilità dialettica, ribattendo punto per punto le censure. Egli non aveva parlato di una

distinzione tra l'esistenza e il suo fondamento, sibbene tra l'esistente come subietto e il suo fondamento o essere primordiale, che non va pensato come cattivo in se stesso. Circa l'indebita estensione delle categorie dell'intelletto, Schelling domanda se è possibile concepire altrimenti un essere operante con fine e intenzione. Bisogna metter chiaro il dilemma: o niente antropomorfismo, e allora nessuna idea di un Dio personale; o un illimitato antropomorfismo, e quindi una totale umanazione di Dio. L'Eschenmayer vorrebbe un Dio assolutamente super-umano; ma se Dio volle esser uomo, chi potrebbe osservare nulla in contrario? Come dovrei io—continua l'A. — abbassarlo con la rappresentazione della sua umanità, se egli medesimo si abbassa? Io non posso prescrivergli *a priori* che cosa egli debba essere. Egli è ciò che vuol essere. Non bisogna poi fraintendere il rapporto tra Dio e il suo fondamento, o la natura. La divinità assolutamente eterna non ha origine dal fondamento, perchè posta *prima* e *fuori* di esso. Come le tenebre non sono necessarie affinchè vi sia una luce, nè l'irrazionale è necessario affinchè vi sia un intelletto; così la natura è per Dio non altro che fondamento, mezzo, condizione del suo rivelarsi. La luce, benchè indipendente e superiore alle tenebre, ha bisogno, per dimostrarsi attivamente nel suo essere, di un principio opposto, il quale ha una priorità di tempo, non di concetto. L'intelligenza può sorgere come *reale*, soltanto in rapporto ad un elemento irrazionale, che le si assoggetta. Questo processo storico e genetico è rimasto ignoto ad Eschenmayer, il quale fa di Dio qualcosa di astratto e di non vivente. Ma in tal modo si rinunzia a stabilire ogni rapporto tra lo spirito umano e il divino. Inoltre la ingenua credenza, che Dio abbia mandato quaggiù il suo figlio, è incompatibile con la sublimità delle idee teologiche di Eschenmayer. Come mai infatti potrebbe ammettersi che questo piccolo punto, a cui si dà il nome di terra, fosse considerato da Dio come il teatro principale delle sue rivelazioni? Dunque, se vogliamo evitare questi assurdi e concedere che Dio volle metterci a parte de' suoi eterni disegni, occorre anche affermare che all'uomo è, non solo consentito, ma imposto, di penetrare le intenzioni divine. Questo è il grande significato del Cri-

stianesimo, il quale si ridurrebbe altrimenti ad un'allegoria di cattivo gusto (21).

Come si vede, il moiivo fondamentale della polemica era quel medesimo, che aveva ispirato allo Schelling il trattato *Flosofia e religione*. Egli dirigeva le sue armi contro la filosofia del sentimento, perchè era convinto che il problema religioso dovesse legittimarsi nel senso di *umanizzarne* il contenuto, non già di fare una imbelle rinunzia ai diritti della ragione. Ma la grande battaglia fu da lui sostenuta contro il rappresentante più illustre di quella filosofia, o, per meglio dire, non - filosofia. Nel 1811, Federigo Enrico Jacobi pubblicò lo scritto *Delle cose divine e della loro rivelazione*, in cui attaccava la filosofia dell'identità, senza nominarne l'autore. In questo scritto era affermato esplicitamente: « è interesse della scienza che Dio non esista », perchè ogni maniera di dimostrazione riesce al fatalismo, e in fondo la dottrina di Spinoza è ateismo. Persuaso di questa sedicente scoperta del necessario ateismo di ogni filosofia, Jacobi, che aveva accusato Herder di un segreto spinozismo, non poteva certo risparmiare Schelling, così gravemente infetto di naturalismo e di panteismo. Il suo torto peraltro era quello di portare nelle polemiche, non soltanto la passione, ma anche la malafede, falsando le parole degli avversari e attaccando, nel modo più odioso, le persone: così aveva fatto già contro Kant (del che Hegel nel 1802 lo aveva rimproverato); così tornava a fare contro Schelling, non rendendosi ben conto della vera forza del suo rivale. Quest'ultimo, nella sua risposta, che è un capolavoro, sebbene lo trattasse rudemente dandogli del sicofante e coprendolo di ridicolo, pure con poderosa argomentazione lo ridusse al silenzio. L'anatema, che Jacobi lanciava alla scienza, vero o falso, razionale o irrazionale che fosse, potrebbe esser giustificato solo come il risultato finale di un'estesa ricerca sul potere conoscitivo; ma, sprovvisto di ogni prova, non poteva mai avere il minimo valore, e tutt'al più poteva modestamente esibire la misura del cervello di chi lo pronunziava, come la misura dell'intelletto umano in generale. È certo — nota con grande finezza d'intuito lo Schelling — che il conttatto con gli Enciclopedisti francesi aveva lasciato nella testa di Jacobi l'immagine spettrale di una dot-

trina, che non cessò mai di perseguitarlo: tanto che, alla semplice espressione « filosofia della natura », egli dovè pensare al « Système de la nature ». Tale idea fissa venne fuori nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, in cui rivelò che il Lessing, col quale aveva avuto un interessante colloquio, al termine della sua vita era diventato uno spinoziano.

Ma il richiamarsi alla ingenua credenza non è un procedimento scientifico. Se un teismo ha da esserci, bisogna fondarlo sulla scienza. Un sistema teistico, il quale escluda la spiegazione della natura, non merita il nome di cui si fregia; perchè la semplice idea che esista un essere, senza che si veda nulla dei suoi effetti o rapporti, è la più vacua e manchevole di tutte le cognizioni. Il teismo veramente scientifico è quello che afferma *una natura in Dio*. « L'oro della conoscenza divina non si trova sull'umida via delle lacrime impotenti o dell'oziosa aspirazione, ma solo nel fuoco dello spirito ». E qui Schelling ripiglia le difese della sua teoria. Il supporre che Dio esistesse fin da principio come il perfettissimo, è un'affermazione ingiustificata; perchè egli, in reale possesso della suprema perfezione, non aveva alcun motivo per creare tante cose, con la cui, produzione sarebbe divenuto solamente men perfetto di prima. Dio è fondamento in doppio senso: una volta nel senso che egli fa di una parte di se stesso (la natura) il principio che rende possibili i prodotti della creazione; un'altra, nel senso che, siccome l'atto della personalità implica un convincimento che non è morale, occorre che Dio si faccia il fondamento di se stesso, perchè, solo in quanto subordina la parte inferiore della sua essenza alla più alta, egli può affermarsi come personalità morale. È impossibile concepire un essere cosciente senz'ammettere in lui una forza negativa, com'è impossibile pensare un cerchio senza centro. Ogni coscienza è concentrazione, raccoglimento, comprensione di sè. Quando si asserisce che il superiore non può derivarsi o svilupparsi dall'inferiore, nè il bene dal naturale, non si bada che la potenza del bene deve manifestarsi contro qualcosa che non è bene. Ma poichè questo non — bene è un bene *possibile*, un interno ed occulto bene, si può dire ad ogni modo che il bene sia il Primo. Insomma lo Schelling pone Dio come Primo e come Ultimo, come A e

come O; ma nell'un caso come Dio implicito, nell'altro come un Dio esplicito. Quest'esistenza di Dio come essere personale è, secondo lui, il supremo e finale obietto della scienza, la meta dei suoi sforzi, meta raggiunta proprio da quella filosofia, che Jacobi incolpava di ateismo. (22)

È probabile che Schelling nella sua polemica giocasse un po' sull'equivoco, attribuendo a Jacobi delle intenzioni, che non aveva mai avute. Il dire che egli volesse dichiarar la guerra alla ragione e alla scienza non pare che sia una esatta interpretazione del suo pensiero; mentre si dovrebbe affermare con maggiore precisione che Jacobi, avendo preso come modello insuperabile della dimostrazione scientifica la concezione meccanistica di Spinoza, volesse porre un distacco reciso tra le conclusioni negative del meccanismo e quelle prettamente spiritualistiche del sapere immediato. Nè gli si poteva d'altra parte rimproverare che egli rimanesse attaccato ad un vacuo teismo: anzi, com' ebbe poi a convenire lo stesso Hegel, era sua incrollabile persuasione che Dio fosse spirito, che l'Assoluto fosse libero e personale. Sta bene che questa persuasione non rivestisse altra forma se non quella del sentimento, della credenza, dell'intuizione immediata; ma nessuno aveva il diritto di fargliene un rimprovero meno di Schelling, il quale dagl'inizi del suo filosofare sino agli ultimi scritti del periodo dell'identità aveva constantemente proclamato l' intuizione intellettuale come l'unico mezzo di conoscenza dell'Assoluto.

Ma la fusione del naturalismo e del teismo, da lui intrapresa nelle *Ricerche*, è poi veramente riuscita? Una conciliazione fra due sistemi così opposti non può accadere senza che qualcosa dell'uno e dell'altro venga ad essere immolato. E quello che più ci perde qui, nonostante ogni assicurazione in contrario dell'autore, è proprio il naturalismo. Schelling si avvide che, seguendo la via tracciata da Spinoza, riusciva direttamente, non solo all'ateismo, ma all'impersonalismo e anzi all'acosmismo. Noi abbiamo visto infatti, che, nel periodo antecedente, egli aveva concluso col proclamare il nulla delle cose finite. Bisognava dunque staccarsi risolutamente da Spinoza: ed egli non esitò a farlo. Ma, come battere una nuova strada? Affermando vigorosamente l'unione del realismo e dell'idealismo, dell'irraziona-

lismo e del razionalismo. Prima, il nome di Dio era un perfetto sinonimo della natura; ora invece ha piena ragion di essere, perchè si dice soltanto che la natura *è in Dio*; per conseguenza si ammette, non più un panteismo, ma un *panenteismo*. Questo nuovo passo fu dato da Schelling, non solamente sotto l'influsso di Böhme e di Baader, ma anche (bisogna riconoscerlo) sotto l'impressione della critica di Hegel. Noi dobbiamo infatti rammentarci che il punto centrale di tutta la sua novella veduta è il concetto dello sviluppo, il quale viene a comporre il dissidio tra l'assoluto e la natura, viene a giustificare la presenza del male in armonia coll'atto creativo. Ora, nella prefazione alla *Fenomenologia*, lo Schelling poteva leggere che l'Assoluto è da concepire essenzialmente come *risultato*, che la vita è un processo di elevazione allo spirito, non un vano giuoco dell'Amore con se stesso. Questa feconda idea egli raccolse e la ripresentò con più forte rilievo nell'antitesi tra l'elemento irrazionale e il razionale, chiamando « irrazionale » ciò che massimamente si oppone allo spirito, l'essere come tale, o (secondo l'espressione platonica) il *non ente* (23). L'antitesi fu da lui sviluppata secondo il procedimento dialettico, tanto inculcato da Hegel. Ben a ragione dunque il Wirth ravvicina tra loro i due grandi filosofi, attribuendo ad entrambi la stessa tesi fondamentale, ossia il dispiegarsi e il realizzarsi nell'unità di sostanza e di soggetto. Ma conviene a questo proposito evitare una confusione, che pur si è fatta. Secondo Hegel, lo spirito assoluto perviene alla autocoscienza solo nell'Io umano: esso non è propriamente un Dio personale; mentre Schelling si contenta di dire che la vita divina ha la più grande analogia con l'umana, senza però negarne il carattere trascendente. Hegel non uscì dal panteismo; Schelling invece, una volta dato il primo passo verso una filosofia della libertà e della personalità, non dubitò di percorrere sino in fondo la nuova strada.

E l'elemento irrazionale, o negativo, in che consiste propriamente secondo lo Schelling? Nel desiderio, nell'impulso cieco ed inconscio. L'esistenza dunque è legata a qualcosa, che non è puro pensiero, ma che è necessario affinchè si sviluppi il pensiero. L'identità ha l'incoscienza e la coscienza, la natura e lo spirito, era già, come vedemmo, il fonda-

mento dell'*Idealismo trascendentale*; ma qui lo Schelling mette tra i due opposti un rapporto dialettico e interpreta la loro identità, non come una medesimezza (*Einerleiheit*), bensì come una perfetta unità: onde viene ad affermare un dualismo nel seno stesso del monismo. E dippiù, ammettendo un volere inconscio come condizione dell' intelligenza, viene a gettar le basi di quel volontarismo, che sarà poi condotto alle estreme conseguenze dallo Schopenhauer e dal von Hartmann. Non sarebbe tuttavia giusto confondere il personalismo di Schelling col pessimismo dei suoi tardivi successori. Egli parla bensì di un velo di mestizia che si distende sulla natura tutta quanta, di una tristezza incancellabile che si attacca ad ogni esistenza finita; ma, in fondo, considera il dolore e il reale come semplici mezzi, la gioia e il bene come fini. A lui non si potrebbe muovere la stessa difficoltà che si è fatta valere contro Eduardo von Hartmann: un conato disgiunto dall'intelligenza e capace di generare un mondo non è affatto pensabile. Infatti, sebbene alcune ambigue espressioni ci lascino nell'incertezza, pure non è possibile negare che Schelling rivendica la priorità all'intelletto. Stando all'apparenza, si direbbe che, siccome nella serie temporale il volere inconscio precede le manifestazioni più alte dello spirito, perciò l'irrazionale sia la causa generatrice del razionale. Sarebbe un grave errore questo, che verrebbe a confondere la causa del processo creativo con la sua condizione, Dio esistente già *ab aeterno* con le sue rivelazioni particolari. Altro è il Primo reale e temporale, altro il Primo logico. Tuttavia, neanche facendo queste dichiarazioni, resta eliminato ogni dubbio: giacchè non si può dire ancora che noi conosciamo l'essenza della vita divina solo perchè conosciamo un modo del suo rivelarsi, nè possiamo pensare la vita di Dio come un infinito divenire senza ragguagliarla in tutto e per tutto a quella di una coscienza finita: laddove, se noi parliamo di Assoluto, intendiamo riferirci ad un essere, i cui predicati non vanno soggetti a variazione. Insomma: o Schelling ammette che la personalità divina sia qualcosa di separato dal divenire del mondo, e allora non può asserire che si abbia di essa una conoscenza diretta, ma deve limitarsi ad un'inferenza analogica; o ammette che la vita divina coin-

cida con la vita dell'universo, e allora non può non ricadere nella posizione panteistica del Dio immanente e impersonale.

Ma, ad ogni modo, anche se egli non ha sciolto il gravissimo problema, è da ammirare la genialità con cui, ripresentandolo, ha tentato di porlo da un nuovo punto di vista. Nello svolgimento ulteriore del pensiero filosofico, prima e dopo i neo-kantiani ed i positivisti, che relegarono nel campo dei sogni le audaci costruzioni teogoniche e cosmogoniche dello Schelling, non mancarono insigni assertori dell' esigenza da lui espressa. Basta rammentare il Fichte juniore, il Weisse, il Fechner e sopra tutto Ermanno Lotze, il quale, migliorando la soluzione, adottata dallo Schelling, confutò l'asserzione, che la personalità sia concepibile solo negli spiriti finiti e poggi su condizioni, che non possono avere alcun significato per l'Assoluto: è ingiustificato infatti che la personalità sia prodotta solo dal contrasto dell'attività dell'Io colla resistenza esterna del Non-Io, mentre la sua base sta piuttosto nel sentimento di sè, e il contrasto deve concepirsi tra l'essere spirituale ed i suoi *propri stati*. La personalità degli spiriti finiti è incompleta, sia perchè in essi rimane sempre un nocciolo oscuro, che non è suscettibile di una piena spiegazione, sia per le leggi del meccanismo fisico, le quali creano molti impedimenti alla vita interiore; laddove una personalità è conciliabile solo coll' idea di un Essere infinito, il quale deve pensarsi come uno spirito eternamente e incessantemente operoso, che non ha bisogno di un' influenza esterna per crearsi delle rappresentazioni reali (24).

III.

Dopo le *Ricerche* e le controversie relative, la produttività dello Schelling viene a subire un doloroso arresto. *Le Età del mondo*, più volte annunziate, non videro mai la luce: l'appendice, che ne fu pubblicata nel 1815, sotto il titolo: *Le deità di Samotracia*, è più che altro una dissertazione erudita. Ne apparve bensì tra le opere postume, un lungo frammento, in cui si tratta della creazione anteriore al tempo: questo doveva essere la prima parte; la seconda, ch' era destinata allo svolgimento della filosofia della

natura, ci manca; della terza si ha la materia nel dialogo (frammentario) *Sul rapporto della natura col mondo degli spiriti*, che forse è da collocare tra il 1816 e il 1817 (25). Dando un'occhiata a questi scritti, ai quali possiamo aggiungere la lezione (tenuta a Erlangen nel 1821) *Sulla natura della filosofia come scienza*, vediamo che essi non presentano sostanziali novità di fronte a quelli già esaminati, ma offrono degli sviluppi ed arricchimenti, ch'è bene considerare.

Se vogliamo definire esattamente la posizione dell'autore, non andremo errati a designarla come un compromesso tra la dialettica di Hegel e il misticismo di Böhme. Egli non è restio ad accettare il procedimento dialettico, ma non sa rinunziare ancora all'intuizione intellettuale. Poichè l'archetipo delle cose dorme nello spirito dell'uomo quasi un'imagine obliterata, è chiaro che in lui ci sono due fattori: uno che dev'essere portato alla ricordanza ed un altro che lo porta, uno che domanda ed uno che risponde. Questo dialogo a bassa voce è il vero segreto del filosofo, la dialettica ne è un'ombra. L'assoluto soggetto è *eterna libertà*, il potere per potere, il puro volere, o — come si esprime imaginosamente lo Schelling—eterna magia. Questo soggetto, che nella sua interiorità è ancora un non—sapere, esteriorizzandosi è azione e vita; ma solo nell'uomo ritorna a se stesso e rimuove quegl'impedimenti che ha incontrati nel suo cercarsi oggettivo. Se non che il movimento verso l'auto-conoscenza può accadere solo se io mi spoglio di ogni altro sapere. « Solo colui è arrivato alle radici di se stesso ed ha conosciuto tutta la profondità della vita, che ha abbandonato una buona volta ogni cosa ed è stato a sua volta da ogni cosa abbandonato ; colui, per il quale tutto s'è inabissato e che si è visto solo coll'infinito: un gran passo, che Platone ha paragonato con la morte » (26). Chi vuol davvero filosofare deve liberarsi da ogni speranza, da ogni desiderio; non deve sapere nulla, deve tutto gittar via per guadagnare tutto. Questo particolare stato della coscienza si è chiamato intuizione intellettuale; meglio però si chiamerebbe *estasi*, o, come disse Platone, « stupore ». Il filosofo dunque ha, come il poeta, bisogno di slanci; ma questi slanci non possono avere carattere duraturo, perchè

noi non viviamo nella contemplazione e dobbiamo costruire la nostra scienza pezzo per pezzo, attraverso la dialettica, la quale opera come una forza ritardatrice (27). Con questo ritorno al concetto platonico dell' ἀνάμνησις, Schelling credeva forse di eliminare l' incongruenza, in cui era caduto nell'*Idealismo trascendentale*, ammettendo la simultaneità dello stato cosciente e dell' inconscio nel medesimo soggetto; egli riteneva possibile una reminiscenza di funzioni intellettuali compiutesi inconsciamente in un periodo anteriore. Ma — osserva giustamente il von Hartmann — è chiaro che il processo estatico è solo un' ipotesi. Donde mai la coscienza dovrebbe attingere il desiderio di un ricordo trascendentale, se non conosce ancora alcuna possibilità del ricordabile fuori della propria sfera? Come dovrebbe l'inconscia funzione intellettuale aiutarla a ricordare, se essa è già passata? Nel caso poi che essa venga concepita come presente, può aver luogo un' ispirazione, ma non una reminiscenza, giacchè questa si dirige sempre al passato. Inoltre l'esperienza mostra che gli estatici conservano solo un oscuro sentore di ciò che hanno contemplato nell'estasi, ma non un ricordo consapevole e chiaro (28).

Che il motivo dominante del pensiero di Schelling nel decennio (1811-1821), che precede il suo atteggiamento di aperta opposizione a Hegel, sia sempre quello della libertà dell'essere supremo, non è lecito dubitare. Fin dalle prime pagine dello scritto *Le età del mondo*, egli afferma che la creazione esiste solo per un atto di suprema libertà, con cui Dio vince la necessità della sua medesima natura: giacchè un essere bisogna che esista per poter operare liberamente. L'errore dell' idealismo consiste nel tentativo di risolver l'essere in intelligenza o rappresentazione, il che è impossibile, se pensiamo che Dio sarebbe vuota infinità senza una forza originaria, che faccia sorgere la contradizione e perciò il movimento. Ora, per chiarire questo processo, occorre distinguere in Dio tre principii: la necessità, o natura; la libertà; l'unione di entrambe. Il primo poi viene a suddividersi ancora in tre potenze: nel *non ente*, nell' *ente* e nella loro unità sintetica. Il concetto del non ente ha tratto in errore molti: eppure basta riflettere alla distinzione, fatta da Plutarco, tra il μὴ εἶναι e il μὴ

ὂν εἶναι. Il non-ente delle cose non è un nulla, anzi è un essere, ma tale che esclude ogni ente; è un Dio ancora nascosto, un'essenza che, non volendo altro che sè medesima e rimanendo chiusa nella propria soggettività, viene perciò a negarsi come essente. Per capire come la negazione sia il *prius* indispensabile di ogni movimento, si rifletta che il cominciamento della linea è il punto geometrico, non perchè sia esteso, ma perchè nega l'estensione; come l'unità è il cominciamento di ogni numero, appunto perchè nega ogni pluralità. Ma, in quanto Dio occulta la sua essenza, in tanto alla negazione viene ad opporsi l'affermazione: come fa il corpo che, quando si contrae e si raffredda, viene a propagare intorno a sè un sensibile calore. Così l'essente è posto come essente. Ma in forza della vita inesauribile, è posta una terza potenza, che riesce a comporre l'antitesi originaria. Tutto questo processo è una vita che circola in se stessa, come un perpetuo movimento rotatorio, e di cui è una similitudine la visibile natura. Ma se il processo, di cui parliamo, si arrestasse qui, ci sarebbe una continua vicenda di creazione e distruzione, non già una vera esistenza. Interviene dunque un secondo fattore, la libertà eterna di essere, o lo spirito, che è un nulla, ma come è un nulla il volere puro; com'è un nulla, secondo la dottrina dei vecchi teologi, una divinità, a cui nessun predicato si può attribuire. Succede infine l'unione del libero e del necessario nell'essenza di Dio, allorchè l'elemento superiore sveglia nell' inferiore il desiderio della libertà, facendo servire la natura allo spirito, quale materia della sua realizzazione. Insomma ogni singola potenza si afferma in una vita a sè: la vita della prima è una vita di contradizione e dl angoscia, da cui può venir liberata solo coll'intervento della seconda; e come l'una è il fondamento possibile della natura esterna, così l' altra lo è del mondo degli spiriti; mentre poi la terza potenza è l'anima universale della natura, o il legame tra Dio e il mondo.

Ma si potrebbe qui opporre: se uno stato di contradizioni ha, nella natura divina, preceduto il Dio essente, non sarà più vero che Dio esiste dall'eternità? Si risponde che l'assoggettamento del necessario alla libertà è accaduto *ab aeterno*. La vita del desiderio e dell'aspirazione è posta in

Dio come un *eterno passato,* su cui si fonda un eterno pressnte. « La vera eternità non è quella che esclude ogni tempo, ma quella che racchiude il tempo (l'eterno tempo) assoggettato a lei stessa. La reale eternità è la vittoria sul tempo; come l'ingegnosa lingua ebraica esprime con la stessa parola (*Naezah*) la vittoria (che pone tra le prime qualità di Dio) e l'eternità » (29). Siccome ogni specie di vita è una concatenazione di stati, così anche nella vita divina c'è movimento e progresso, ma in catena indissolubile; c' è un eterno pervenire a coscienza, inteso nel senso che nello stesso indivisibile atto siano stati compresi l' inconscio ed il conscio: questo come l'eternamente attuale, quello come la determinazione dell' eterno passato. Ciò che deve rivelarsi deve cercarsi: devono pertanto esserci due fattori, che rimangono sempre indipendenti nella loro radice, affinchè vi sia un'eterna gioia del trovare e dell'esser trovato. È un pensiero, che si presenta spontaneo, il considerar la natura come il corpo della divinità: ma, primieramente, la natura eterna è un tutto, composto di corpo, anima e spirito; in secondo luogo, non essendo lo spirito dell' eternità legato alla natura, questa rimane indipendente e può ricadere nella vita del desiderio insaziabile (onde l' errore e il male), se non rinasce, mediante lo spirito divino, ad una vita novella.

Nello svolgere questi concetti generali, Schelling fa uno strano miscuglio di scienza e di fantasia, anzi talvolta di superstizione. Da una parte, per dimostrare che la natura è un eterno divenire, tendente ad uno scopo, quello di realizzare un essere dotato di spirito e di corpo, ricorre ad alcuni fatti dell'evoluzione organica; dall'altra si richiama persino all' alchimia, la quale, riconoscendo l' unità di essenza della materia, avrebbe tentato di cambiare il meno nobile nel più nobile, vincendo a poco a poco la potenza oscurante. Trova un'analogia tra lo stato del sonno magnetico e il processo per cui sorge il mondo degli spiriti. Egli tira alla dimostrazione della sua tesi reminiscenze classiche e bibliche: la vita della prima potenza è ragguagliata all'ἑστία, all'ἀκάματον πῦρ di Eraclito, all' obietto del magismo antichissimo, alla ruota della creazione di Giacomo Apostolo, e anche al « bambino » di cui si parla nel libro della *Sapienza*, per indicare quell'incessante creazione d'imagini

nella natura, che è quasi un divino trastullo. Incomincia quell' interpretazione filosofica dei miti, di cui è esempio cospicuo la dissertazione *Sulle deità di Samotracia*, irta di citazioni greche ed orientali. Riportandosi ad uno scoliaste di Apollonio, che aveva dato notizia dei tre Cabiri Axieros, Axiokersa e Axiokersos, ai quali alcuni aggiungevano Casmilos, l'autore s' ingegna di provare che il nome « Axieros » in fenicio dovè significare: fame, povertà, e quindi aspirazione. Poi stabilire le equazioni: Axieros=Cerere; Axiokersa=Proserpina=Iside; Axiokersos=Ade=Dioniso=Osiride=Odino; Casmilos=Ermes. Nella dottrina dei Cabiri sarebbe contenuto, non un sistema emanatistico, ma una serie ascensiva, un sistema di personalità subordinate ad una personalità suprema: nel più basso gradino, Cerere, la cui essenza è il desiderio e ch'è il primo cominciamento di ogni essere reale; successivamente Proserpina, essenza di tutta la visibile natura; poi Dioniso, che governa il mondo degli spiriti; e su tutti costoro il Dio libero verso il mondo, o il Demiurgo. Quanto al nome Κάβειροι, piuttosto che all'ebraico *Kabbīr*=forza, sarebbe da pensare ad un'altra parola della stessa lingua, che equivale a « unione indissolubile ». I Cabiri infatti formavano quasi una catena magica (30). Il Noack osserva che il saggio di Schelling è pieno di supposizioni arbitrarie. Tutta questa maniera fantastico-combinatoria di mitologizzare, ispirata da Görres, Creuzer e Kanne, ebbe solo il merito negativo di suscitare l' interesse per la storia dello spirito religioso nel mondo antico (31).

Ma più importante è notare le affinità profonde tra la concezione attuale dello Schelling e quella di Jakob Böhme. Le tre *potenze* dell' uno corrispondono perfettamente alle tre persone divine dell'altro: *Sehnsucht*, volontà razionale e spirito, che si realizza in un obietto. Così dicasi pure quanto alla differenza tra la genesi ideale *(ewige Geburt)* e la reale, che adesso Schelling pone assai chiaramente. Nella pura divinità — egli osserva — non c'è divenire: questo si ha solo in relazione all'essere esterno (σχετικῶς, come dicevano gli antichi teologi), senza mutamento o variazione in lei stessa. « In uno e medesimo atto indivisibile dovette esser riconosciuto che, se Dio voleva rivelarsi, potesse farlo solo come eterno No, come eterno Sì e come unità di en-

trambi; nel medesimo atto fu riconosciuto che questa rivelazione poteva accadere solo nel tempo, o in una successione, e che doveva esser posto come incominciamento quello stesso, che poi sarebbe stato subito vinto, il necessario dalla libertà di Dio...: tutto ciò era contenuto in una stessa decisione, la più libera e la più irresistibile insieme, per un miracolo dell'eterna libertà.. » (32). Di qui incomincia la storia del realizzarsi di Dio. In essa ha luogo la ripetizione del processo ideale della natura eterna. Volere, amore, spirito: queste forze, che nella simultaneità costituiscono l' interna esistenza di un essere, manifestandosi nella successione debbono esser le potenze della sua vita, i fattori determinanti del suo sviluppo. La prima espressione reale dell'esistenza di Dio è lo spirito, che ha per soggetto immediato un'anima vivente, la quale a sua volta ha il suo antitipo in un corpo. Abbondano qui le considerazioni pessimistiche. L'angoscia è la sensazione fondamentale di ogni creatura vivente. Già gli stessi prodotti della natura inorganica sono per la maggior parte manifesti figli del terrore e della disperazione. « Il dolore è qualcosa di generale e di necessario in ogni vita, l' inevitabile punto di trapasso alla libertà. Noi rammentiamo i dolori che accompagnano lo sviluppo della vita umana e nel senso fisico e nel morale. Non temeremo di rappresentarci anche l' essere originario (la prima possibilità di Dio rivelato esternamente) nello stato di sofferenza. Il dolore è generalmente, non solo rispetto all'uomo, ma anche rispetto al creatore, la via alla grandezza... Ogni essere deve imparare a conoscere la sua profondità; questo è impossibile senza il patimento. Ogni dolore viene solo dall'essere..., e anche l' essenza in sè divina, rivelandosi, deve appropriarsi la natura e perciò soffrire, prima di celebrare il trionfo della sua liberazione» (33). Si vede che gli sforzi del nostro filosofo son diretti a trasformare secondo un significato razionale il contenuto della fede cristiana.

Le idee, a cui ora è pervenuto lo Schelling circa il problema della personalità e della sopravvivenza umana, si possono ricavare dal dialogo *Sul rapporto della natura col mondo degli spiriti*, ricco di elementi fantastici ancor più degli scritti precedenti. Rifiutandosi di ammettere un reciso distacco tra il mondo della natura e quello del puro spiri-

to, trova il loro punto d'incontro nell'uomo. Questo è un tutto, che si compone di tre elementi: corpo, anima, spirito, ognuno dei quali esige l'altro. Ora è bensì vero che l'anima, essendo il vero legame dei due opposti, sarebbe appunto la parte destinata alla sopravvivenza; ma, se ci rappresentiamo la morte come un trapasso dallo stato corporeo allo spirituale, non c'è nessuna ragione perchè l'uomo non debba sopravvivere tutto intero, essendovi anche nel corpo, come in ogni cosa (ma più palese nell'una, più nascosto nell'altra), il germe di una vita superiore. Nel fondo della nostra coscienza c'è qualcosa di oscuro, come sostegno della personalità; qualcosa che non si può risolvere mediante nessun concetto: questo germe, che si può trasformare ma non distruggere, dovrà seguirci dopo la morte. Si vede che lo Schelling ha profondamente cambiato le idee espresse nella filosofia dell'identità, in cui negava recisamente l'immortalità nel senso individuale. Ma qual è, secondo lui, il destino dell'altra vita? Coloro che son vissuti spiritualmente raggiungeranno lo stato di perfezione congiungendosi a Dio; ma non per questo verranno a perdere la loro individualità, a quel modo che una goccia è sempre tale anche nell'oceano, e una favilla nel fuoco. A coloro, che vissero piu interiormente che esternamente, potrà essere una felicità lo stato di chiaroveggenza, come invece un tormento a coloro che vissero attaccati alla corporeità e che verso di essa tenderanno sempre (cfr. le leggende sulle apparizioni). Del resto, se l'imaginazione è lo strumento principale del peccato, non dovrebbe essa principalmente creare quelle torture, che aspettano i peccatori nell'altro mondo? Essi dunque saranno sospesi tra l'essere e il non essere, andando in parte sottoposti ad un processo di purificazione. In conclusione, lo Schelling ammette che il mondo degli spiriti sia altrettanto reale quanto quello visibile; e forse, alla sua maniera, altrettanto fisico quanto l'altro è spirituale alla sua maniera. L'universo deve integrarsi in due parti: in una pura e sana, ch'è il cielo, e in un'altra impura, ch'è la terra; ma queste due parti non devono concepirsi tanto scisse tra loro quanto sembrano ai più, essendoci anche nel terreno un efflusso del divino. Certo, una volta che questo mondo si è fissato esternamente, può bensì da esso elevarsi, come un fiore, ogni cosa alta

e divina; ma la più sacra necessità della mia coscienza intima non è una legge per la natura. « Il divinamente necessario piglia in esso il colore e l'apparenza del caso, e ciò che era casuale opera, una volta accaduto, con l'irresistibile forza di una necessità tremenda » (34).

Il von Hartmann osserva acutamente che invano lo Schelling si affatica a mettere di accordo la soppressione del diverso con la conservazione di esso nell'Assoluto. « Se gl'individui hanno posto se stessi con una caduta, ne segue che la soppressione della caduta debba avere per conseguenza la soppressione della loro diversità dall'Assoluto; se poi gl'individui sono stati posti dalla caduta del primo uomo per mezzo del peggioramento della natura, annullato questo peggioramento dovrà essere annullata anche l'individuazione, che ne deriva » (35). Non si può negare che l'abuso degli elementi mitologici intorbidi non poco il pensiero dello Schelling, facendolo cadere in contradizioni, che altrimenti sarebbero state forse evitate; ma giova riflettere che, nello stadio presente del suo processo speculativo, egli, inclinando sempre più ad uno spiritualismo quasi dualistico, non poteva logicamente conservare la posizione adottata una volta, quando considerava l'individualità come illusoria parvenza. Del resto, considerando la natura come una parte integrante di Dio, benchè da lui distinta, si contradiceva egli forse, ammettendo la persistenza dell'elemento irrazionale anche oltre la morte? Nello scritto sulle *Età del mondo* si riconosce bensì che la struttura dell'universo mostri abbastanza chiara la presenza di un'interna potenza spirituale; ma si riconosce pure l'innegabile cooperazione di un principio irrazionale, che potrebb'essere soltanto limitato, ma non vinto del tutto; sicchè le leggi organiche del cosmo in nessun modo sono deducibili da puri concetti (36). Si potrà certo discutere una tal veduta; ma non bisogna dimenticare che l'elemento naturale o irrazionale è, per lo Schelling, qualcosa di originario. E poi, il principio della caduta si trova bensì nell'opera criticata dal von Hartmann, come un residuo della concezione sostenuta nel trattato *Filosofia e religione*; ma ormai è passato in seconda linea rispetto all'altro principio, che s'ha a dire veramente centrale, dello sviluppo storico della vita di Dio, il quale ha per iscopo precisamente l'individuazione.

CAPITOLO SESTO

Il periodo gnostico

A. — *La filosofia negativa.*

I.

Abbiamo visto che, già sulla fine del periodo dell'identità assoluta, lo Schelling aveva dichiarata l'impossibilità di spiegare l'esistenza delle cose finite coi principii della ragione, e assegnato alla realtà fenomenica un carattere extra-logico, facendo capo alla dottrina platonica della caduta; abbiamo visto ancora che nel trattato sulla libertà aveva introdotto risolutamente nel panlogismo un elemento realistico ed irrazionale, quello del volere, inalzandolo a principio supremo. Se egli nel 1801, sotto l'influenza di Spinoza, aveva conciliata per un momento l'antitesi tra il realismo della filosofia della natura e l'idealismo trascendentale di stampo fichtiano, ora torna daccapo ad oscillare tra le due opposte direzioni e non trova più sufficiente il dire che l'universo, come produttività infinita della ragione nelle sue differenze quantitative, è coeterno ad essa, ma ricalca a suo modo le spiegazioni fantastiche a base di teosofia. Nondimeno l'unità della filosofia è tuttora conservata nelle ricerche sulla libertà, ultima delle opere veramente

geniali dello Schelling. Nel periodo posteriore, che rappresenta l'estremo sforzo del vecchio pensatore, quell'unità è definitivamente spezzata e si accentua il dualismo tra due scienze filosofiche egualmente legittime: la scienza della ragione e la scienza dell'empiria, o, come dice l'A., la filosofia *negativa* e la *positiva*. Questa duplice posizione, annunziata nelle lezioni *Per la storia della filosofia moderna* (1827) e più ancora nell'*Esposizione dell'empirismo filosofico* (1827), è chiaramente formulata nella seconda parte dell'*Introduzione alla filosofia della mitologia* (1847-52) e nell'*Introduzione alla filosofia della rivelazione* (1841-42). Ripercorrendo il cammino del pensiero filosofico moderno da Cartesio a Hegel, l'A. si vide nella necessità di portare un giudizio sul proprio sistema e di collocarlo al suo posto. In tal modo rivelò il nuovo punto di vista, che aveva guadagnato. Quel sistema—egli notava –, che, per una *denominatio a potiori*, fu detto « filosofia della natura », venne salutato dapprincipio con entusiasmo inusitato, ma in sèguito si vide arrestato nella sua azione per un equivoco in cui si trovò implicato. Io posso ben concepire Dio come risultato finale del mio pensiero, ma non già come risultato di un processo *obiettivo*, perchè Dio ha per suo presupposto unicamente se stesso. La rappresentazione di un processo, in cui Dio è sottoposto al divenire, oltre ad urtare la coscienza religiosa comune, è illusoria, perchè si riduce ad un movimento del pensiero. Ciò avrebbe dovuto capire quella filosofia e si sarebbe così riconosciuta quale scienza, che tratta, non dell'*esistenza* reale, ma solo dei rapporti che gli oggetti ammettono nel puro pensiero; e, poichè l'esistenza è il *positivo*, o ciò ch'è posto assicurato affermato, occorre che quella filosofia si restringa ad un ufficio meramente *negativo*, lasciando il luogo ad un'altra filosofia, che si chiamerà *positiva* (1). L'enunciazione è chiara, ma rivela subito due vizi intrinseci: una debolezza morale, perchè la filosofia non sarebbe più degna del suo nome se, per riscuotere il consenso generale, dovesse preoccuparsi di rispettare le credenze accettate dalla coscienza comune; una petizione di principio, perchè presuppone già bell'e stabilito il concetto di Dio, in maniera indipendente dal pensiero. Ma qual è il rapporto tra la ragione e l'espe-

rienza? In ogni reale si possono conoscere due cose interamente diverse: *ciò che* un ente è (*quid sit*) e *che* esso è (*quod sit*). La risposta alla prima domanda mi fa penetrare nell'*essenza*, nel concetto della cosa; la risposta alla seconda me ne garantisce l'*esistenza*. Ma, ammesso un tal distacco, non sarà più vera l'identità di pensiero e di essere? L'A. non intende contestare siffatta identità, la cui affermazione è dovuta a lui stesso; ma eliminare il malinteso, a cui ha dato occasione. Intanto, nella stessa *Enciclopedia* di Hegel si trova ripetutamente affermato, fin dalle prime pagine, che la ragione si occupa dell' *in sè* delle cose. Ora l'*in sè* non è che le cose esistano; ma l'essenza (per es., il concetto della natura umana, di una figura geometrica). Non è accidentale che ci siano piante in genere; ma esiste solo questa determinata pianta, in questo punto dello spazio e in questo momento del tempo. Ora, se la ragione si dirige all'essenza delle cose, ne segue che la filosofia, come scienza della ragione, si occupa solo del *Was*, non del *Dass*. Certo vi è nelle cose una logica necessità: un moto immanente del concetto, per mezzo di cui (e si può vedere *a priori*) esse sono razionali; ma, ammettendo ciò, si parla sempre del *contenuto* dell'esistente, si dice solo: se ci sono cose esistenti, saranno queste e in questa successione; che esistano invece, debbo persuadermene con l'esperienza. Viceversa, la realtà non aggiunge nulla al *Was*, anzi ciò che è indipendente da ogni realtà si chiama necessario. L'esperienza è dunque una fonte diversa di conoscenza e non è esclusa dalla ragione, anzi le si accompagna, esercitando un controllo, mediante il quale si dimostra che quanto la scienza della ragione ha trovato *a priori* non è una chimera. In tal modo, la filosofia tedesca accoglie in sè quell'empirismo, al quale tutte le altre nazioni europee hanno fatto omaggio da un secolo; ma non si cambia perciò in empirismo (2). Qui è palese l'influenza, che sul pensiero dello Schelling aveva avuta la prefazione del Cousin alla seconda edizione dei suoi *Frammenti filosofici*. Anche nell'introduzione da lui premessa alla traduzione tedesca di quello scritto (1834), aveva espressamente riconosciuta la necessità di una conciliazione tra il razionalismo e l'empirismo, pur criticando il francese per il suo

metodo psicologico, il quale non poteva mai permettergli di arrivare ai principii universali della ragione (3). Ma come deve concepirsi quella conciliazione? Schelling lo dice a chiare note: « Se consideriamo primieramente l'empirismo in generale, nel suo rapporto al razionalismo puro, allora quest'ultimo, rettamente inteso, non può desiderare altro che d'incontrarsi alla fine con la realtà, com' essa è data nell'esperienza; a sua volta anche il più ristretto empirismo non può ammettere altro fine dei propri sforzi se non questo: trovare la *ragione* in ogni singolo fenomeno, come nella connessione di tutti i fenomeni—, svelare e portar in luce questa ragione... L'empirismo dunque è, non tanto un fenomeno opposto al razionalismo (come è stato elaborato da Kant in poi), quanto piuttosto un fenomeno parallelo... Se con questo empirismo, al quale, come all'unico vero metodo nella filosofia, tutta l'Europa, ad eccezione della Germania, si è per lungo tempo abbandonata, si risale indietro fino al suo cominciamento, alla sua fonte (in Bacone da Verulamio), se d'altra parte se ne segue il cammino e si vede in quale estensione, a qual fine e come siasi sviluppato, ci si dovrà persuadere che ad esso sta a base qualcos'altro da quel che parrebbe a prima vista (una semplice *collezione* di fatti e nulla più). Chi osserva il presente zelo nella scoperta dei *puri* fatti, massimamente nella scienza della natura, non può fare a meno di riconoscere in esso qualcosa di più alto, se anche operante in modo tutto istintivo, un pensiero che sta nel fondo, una tendenza che sorpassa il fine immediato. Come si potrebbe invero spiegare l'importanza che si attribuisce ai fatti anche più meschini.... altrimenti se non con una coscienza almeno oscura, che in tutti questi fatti si abbia a che fare con qualcosa di più che non siano essi medesimi; come spiegare quest'entusiasmo del puro ricercatore...., senza un pur lontano presentimento, che ad un siffatto empirismo si svelerà infine nella natura stessa, come in lei dimorante, quella ragione, quel sistema di una logica a lei innata, impossessarsi della quale nel campo del pensiero è il supremo còmpito del filosofo razionale; che c'è dunque in generale un punto, in cui le potenze a primo aspetto così distanti e in apparenza così divise dell'umano sapere, il pensiero e l'esperienza, si com-

penetrano interamente e formano insieme un sol tutto inespugnabile? Questa era incontestabilmente l'idea ultima di Bacone, invocato da empiristi insulsi e mestieranti come il loro protettore. Finora indubbiamente i veri filosofi di Francia e d'Inghilterra sono i loro grandi naturalisti. Possano intanto i naturalisti o filosofi francesi ed inglesi imparare a conoscere questa posizione della filosofia tedesca verso l'empirismo, vale a dire che anch'essa è empirismo, ma aprioristico. Se essi hanno compreso il senso e l'intendimento del razionalismo germanico, non desidereranno più che noi facciamo precedere dei fatti empirici e per avventura psicologici alla scienza del pensiero necessario, che incomincia da se stesso ed in sè progredisce, ma insieme si realizza immediatamente nell'esperienza... » (4).

Ma si arriva ad un punto, in cui il rapporto tra il pensiero e l'esperienza cessa, perchè l'esperienza in genere cessa. Dio, secondo Kant, è l'idea suprema della ragione; ma che Dio esista, è un'affermazione che non può esser controllata dall'esperienza, come accade per tutti gli altri concetti intraveduti *a priori*. Dovremo qui rinunziare all'empirismo? Tutto dipende dall'estensione che noi diamo a questo termine. Se per esperienza intendiamo soltanto la certezza che noi abbiamo del mondo esterno per mezzo dei sensi, o quella dei fatti interni e dei processi della coscienza, ci rinserriamo in limiti troppo angusti. Un grado superiore nell'empirismo è rappresentato da certe dottrine, le quali pretendono che il soprasensibile possa divenire oggetto reale di esperienza. Tra queste dottrine occupa l'infimo posto quella, secondo cui il fondamento della certezza, che esista il soprasensibile, sta nella rivelazione divina, concepita come *fatto esterno*. Subito dopo viene una filosofia, che si appella al fatto interiore di un sentimento irresistibile, che ci persuade dell'esistenza di Dio, mentre la ragione conduce inevitabilmente al fatalismo e all'ateismo. Una tal dottrina fu resa celebre da Jacobi, il quale, attaccato più volte per il suo misticismo, in seguito cercò di far la pace col razionalismo, e in un modo singolarissimo, ammettendo che, non il sentimento, ma la ragione, senz'alcun atto, dunque prima di ogni scienza, pone e conosce Dio; e credette di poter dimostrare questa tesi con un ar-

gomento molto popolare: « Soltanto l'uomo sa di Dio, l'animale non sa di Dio. Ora l'unico segno, che distingua l'uomo dall'animale, è la ragione. Dunque la ragione è la facoltà immediatamente rivelatrice di Dio, o quel potere interno, con la cui sola esistenza è posta in noi una conoscenza di Dio ». Ora — nota lo Schelling — la conclusione potrebb' essere soltanto questa: ciò che distingue l'uomo dall'animale (la ragione) è ciò che gli dà la possibilità di affermare o negare Dio. Ma questa possibilità è data all'uomo dalla ragione anche in rapporto ad ogni altro oggetto; dunque di qui non può seguir nulla in favore di una speciale facoltà di porre Dio. Una terza forma di empirismo è il *teosofismo*, o misticismo teoretico, il quale ammette come possibile un *raptus* dell' uomo in Dio, e per conseguenza una infallibile contemplazione, non solo dell'essenza divina, ma anche dell'essenza della creazione. Ma uno stato privilegiato di coscienza esclude ogni comunicazione ed è muto di per sè; dunque il teosofo, invece di esser padrone dell'oggetto, diviene oggetto egli stesso; invece di spiegare, diviene egli stesso oggetto di spiegazione. In fondo il teosofismo tende ad uscire dal razionalismo, ma vi rimane imprigionato. (5) A queste forme inferiori dell'empirismo, l'A. ne contrappone un' altra, da lui considerata come il vero *empirismo filosofico*. Essa tende, in sostanza, a provare il concetto dell'Essere supremo per via storica. Occorre distinguere tra ciò ch'è oggetto di un'esperienza reale e ciò che, per sua natura, è conforme all'esperienza. Oltre i limiti dell' esperienza sensibile c'è qualcosa, che, pur non essendo sperimentabile in se stessa, è tale nelle sue manifestazioni. Il carattere morale e intellettuale di un uomo è conoscibile solo *a posteriori*, per mezzo de' suoi atti; eppure in se stesso non cade sotto i sensi. Ora, dato che il mondo presupponga un' intelligenza che vuole e opera liberamente, anch' essa potrà divenire accessibile alla conoscenza, non *a priori*, ma per mezzo delle sue azioni.

Ciò premesso, non sarà difficile stabilire le differenze tra la filosofia negativa e la positiva. La prima ha la sua verità nella necessità immanente del suo processo ed è indipendente dall' esistenza, dunque è una scienza *a priori*; la seconda invece penetra nell' esperienza stessa e concresce

quasi con lei. Anch'essa invero non può rifiutarsi di accogliere, in un certo senso, l' *a priori*, in quanto muove dall'Essere trascendente, ch'è sopra ogni esperienza e fuori di ogni pensiero; ma quest' assoluto *Prius* non lo dimostra *a priori*. Il suo procedimento è, in breve, questo: il *Prius*, di cui si pone il concetto, potrà avere necessariamente una tale o una tal altra conseguenza, se *vorrà*; ma questa conseguenza risulta davvero per via empirica, dunque l' esistenza di questo fatto ci mostra che anche il *Prius* esiste così come l'abbiam concepito, cioè che Dio esiste. Insomma: la filosofia negativa è *empirismo aprioristico*, ossia apriorismo dell'empirico; viceversa la positiva è *apriorismo empirico*, o empirismo dell' *a priori*, in quanto che per *posturius* dimostra che il *Prius* è Dio: in rapporto al mondo, essa è scienza *a priori*, ma dedotta dall' assoluto *Prius*; in rapporto a Dio, è scienza *a posteriori*. Da ciò si vede subito che la filosofia negativa trasmette il suo risultato alla positiva come un còmpito da assolvere, giacchè pone l'idea di Dio come la suprema idea della ragione, senza dimostrarne l' esistenza. I mezzi per soddisfare questo còmpito, la filosofia positiva ha a crearseli da sè. Essa può incominciare con la semplice affermazione: «io voglio ciò che è *sopra* l'essere, ciò che non è il semplice essente, ma qualcosa di piú, il *signore* dell'Essere»; ed è giustificata ad un tale incominciamento già dal suo carattere di filosofia, cioè di scienza che determina a se stessa liberamente il proprio oggetto. Per il suo contenuto poi, essa merita il nome di *filosofia storica*, non nel senso un sapere tratto immediatamente dalla materia storica, nè in quello di filosofia della storia, o nell'altro di sviluppo genetico della filosofia; bensì nel senso, che si appella ad una verità *di fatto*, opposta alla verità logica. L'interpretazione, che dà Spinoza del mondo, è *ungeschichtliche*; mentre al contrario è da chiamarsi storica la dottrina cristiana, che riguarda il mondo come l' effetto di una libera decisione, di un atto. Ma, studiando la rivelazione, la filosofia positiva non la piglia già come fonte e punto di partenza, sibbene come un oggetto simile alla natura, o alla storia del genere umano. Altre differenze notevoli tra le due filosofie sono da rilevare. La negativa, come una scienza in sè conclusa, è un vero e proprio sistema; la positiva non è e non può esser tale (eccettochè per il suo carattere spiccatamente affermativo), perchè il regno della realtà e di tutta

l' esperienza, in cui si muove la dimostrazione del Dio effettivo, non è mai chiuso, onde neppure la dimostrazione è conclusa giammai. Nella prima, tutto ciò che si trova fra il cominciamento ed il termine di essa scienza è un punto sulla via della verità, non il vero stesso; invece la seconda non raggiunge il vero soltanto alla fine, ma è sempre nel vero. L' una è degna del nome di filosofia unicamente in rapporto all' altra; quella è propriamente logica, questa è metafisica. Nel mezzo rimangono tutte le altre scienze: e la filosofia, se come negativa le precede tutte, come positiva le conchiude. Indubbiamente sarà la filosofia negativa quella più raccomandabile per la scuola e per i principianti; mentre la positiva conserverà il suo valore per la vita. In fondo, la scienza della ragione, benchè si fregi di un nome superbo, riesce ad un risultato affatto negativo, concludendo che la ragione, in quanto piglia solamente se stessa come fonte e principio, diviene incapace di qualsiasi conoscenza reale; mentre invece la filosofia positiva, in quanto procura una tal conoscenza, risolleva la ragione abbattuta. Nella sua verità pertanto, la negativa stessa è positiva, in quanto pone l'esigenza di ciò ch'essa non riesce a trovare nella sua propria sfera.

Definiti così i caratteri delle due direzioni filosofiche, si presenta naturale un' obiezione: la filosofia dev' essere tutta d'un pezzo, è impossibile che ce ne siano due forme diverse. Eppure si potrebbe domandare se non si tratti piuttosto di una sola e medesima filosofia: in caso contrario, come si spiegherebbe che fin dall'antichità si è trovato impossibile dare un' esatta definizione della filosofia? Se questa si definisce, per es., come la scienza che si ritira nel puro pensiero, certo si ha una buona definizione della filosofia negativa: ma, pigliandola assolutamente, qual è la conseguenza necessaria? Che tutto, anche nella realtà, abbia una connessione logica, che la libertà e l'azione spontanea siano un nulla: ma a tale conclusione si ribella il carattere extra-logico dell' esistenza. La cosa sta invece propriamente come si è detto innanzi: entrambe le scienze si esigono a vicenda, quella che penetra l'essenza delle cose e quella che ne spiega l' esistenza reale. Qui Schelling s' industria di provare che queste due linee della filosofia sono sempre

esistite l'una accanto all'altra. Quei filosofi che Aristotele chiama «teologi» (come i cosiddetti Orfici), non sono altro che i filosofi dogmatici, i quali riportavano il mondo a Dio e dai quali si distinguevano coloro che cercavano di spiegare tutto naturalmente, o con la ragione. Alla seconda classe appartengono specialmente i fisici della Jonia, specialmente Eraclito e gli Eleati. Socrate, mentre si attribuisce quel sapere di cui gli altri si gloriano, quella pura scienza del pensiero che egli ha comune coi Sofisti, si confessa ignorante per rispetto al sapere positivo e reale. La prova maggiore di ciò è che Platone, il quale in tutte le altre opere è dialettico, nel *Timeo* assume un atteggiamento storico. Aristotele, se da una parte si purifica da ogni elemento mitico; dall' altra, abbandonata la sfera puramente astratta, si volge al positivo e all' empirico. Egli critica segnatamente la dottrina della μέθεξις, che vuole dar la spiegazione del divenire reale, ed oppone che dalla necessità logica alla realtà c' è un abisso insormontabile. Calcando la via dall'empirico al logico, doveva, soprattutto al punto finale, incontrarsi con la filosofia negativa. Nella progressione, da lui stabilita, dalla potenza all'atto ch'è al di sopra di ogni potenza, ogni punto della serie è lo scopo della serie precedente, allo stesso modo che l'ultimo punto è causa finale del tutto. Ora, siccome per Aristotele ha vero valore, non l'esistenza (che è soltanto l'accidentale e il presupposto), ma l' essenza, perciò egli non fa alcun uso del concetto di Dio, ma riguarda l'Ultimo come un termine verso cui tende tutto il processo del divenire, come l'oggetto di un desiderio. Così la filosofia aristotelica ha per cominciamento l'esperienza, per suo termine il puro pensiero. I Neoplatonici procurarono di richiamare in vigore quegl'impulsi verso una filosofia positiva, che Aristotele aveva soffocati. La teologia cristiana non poteva accogliere l'aristotelismo puro, avendo bisogno di un Dio, che si potesse concepire come autore dell'universo e della rivelazione. Subentrò la metafisica scolastica, in cui il razionalismo aveva solo una funzione formale, perchè la materia era tratta in parte dall' esperienza. Ma la combinazione artificiosa non poteva durare a lungo, e dalla dissoluzione nacquero due indirizzi opposti: il razionalismo puro e il puro empirismo,

Cartesio e Bacone. Il loro lato comune è la rottura con la Scolastica. « Le prime proposizioni di Cartesio menano, nel loro sviluppo, necessariamente a ciò, che la *cosa*, l' oggetto stesso è quello che col suo movimento produce la scienza; non già il semplice movimento subiettivo del concetto, come nella Scolastica. Ma altrettanto vuole anche Bacone. La sua filosofia in tanto è filosofia *reale*, in quanto egli vuol partire, non dal concetto, ma dai fatti, cioè dalla cosa stessa, come è data dall'esperienza » (6). Per Cartesio, il pensiero è fuori di Dio; per Spinoza, è l'unità dell'infinito pensiero e dell'infinita estensione, dunque l'assoluta unità della sostanza nell'assoluta opposizione degli attributi; ma tale sostanza è immobile, non già viva. Leibniz ebbe il merito di non limitarsi a parlar delle cose unicamente *in abstracto*, senz' alcun riguardo alle loro differenze e gradazioni; ma al razionalismo obiettivo di Spinoza non seppe contrapporre se non un razionalismo subiettivo, il quale poi dominò a lungo nelle scuole teologiche tedesche. Questa metafisica a poco a poco degenerò in una filosofia popolare ed amorfa, dando motivo all'opinione che una filosofia, in cui si pretenda la validità oggettiva, sia tutt'al più buona per la scuola, ma che la vita e l' esperienza sia tutto. Per opera di Locke e di Hume, l' *intellectus purus*, nella sna indipendenza dalla ragione, perdette ogni credito, benchè Leibniz sentisse che in tal modo si recideva il nervo della metafisica genuina. D'allora in poi non si ammisero più due fondamenti diversi della filosofia, ma uno solo ed omogeneo; poichè anche i concetti, ritenuti dapprima come necessarii e insiti *a priori* nell'intelletto, apparivano come risultati dell'esperienza, diventata abitudine e accresciuta dalla riflessione. Perciò l'antica metafisica era in fondo già rovinata prima di Kant. La rivoluzione kantiana fu, per lo spirito filosofico, delle più profonde e più ricche di benefici risultati. « Ma quest'effetto non derivò propriamente da ciò che il Kant immediatamente *voleva*. Mentre egli credeva, con la sua Critica, di aver posto fine una volta per sempre ad ogni conoscenza del soprasensibile, ha fatto proprio in modo che il lato negativo e il positivo della filosofia dovessero separarsi, ma che appunto perciò il positivo, manifestandosi nella sua piena

indipendenza, potesse contrapporsi alla filosofia negativa... » (7). Dalla teoria delle forme dell'intuizione segue che l'essenza degli oggetti esistenti fuori di noi non sia nè spaziale nè temporale; ma Kant lascia tirare da noi questa conclusione. Che mai sia la cosa in sè fuorchè Dio, è difficile dire: ma K. chiama «schwärmreisch» l'idealismo di Berkeley. Quanto ai concetti intellettuali, avrebbe dovuto concludere che essi dimostrano un intelletto indipendente da noi e presente nelle cose stesse. Infine non si chiede in che rapporto stia la cosa in sè col soprasensibile della *Dialettica trascendentale*, nè dimostra che Dio non sia o non possa essere obietto dell' esperienza (certo non dell' esperienza, come la intende lui, che pur decreta, oltre l'esperienza dei sensi esterni, un' esperienza interiore). Ridotto Dio ad un'idea, che può essere il termine, ma non mai il principio di una scienza, veniva in fondo ad esser teoreticamente distrutta ogni religione positiva e troncato ogni possibile rapporto della teologia naturale con la rivelazione. Demolito dalla Critica il dogmatismo razionale, era data la prospettiva di un razionalismo puro. Kant mostra in generale come invano la ragione si sforzi con i sillogismi di giungere all'esistenza oltrepassando se stessa, e non le lascia se non la scienza che si chiude nel puro *Was* delle cose. Certo egli ammette tacitamente non esservi altra filosofia se non quella puramente razionale; ma non lo dimostra in alcun modo. La filosofia post kantiana, ritirandosi nella sfera della pura logicità, doveva, o porre fuori di sè il positivo, o negarlo addirittura. Ma l'ultimo partito era una pretensione estrema. « Lo stesso Kant, eliminaado interamente il positivo dalla filosofia teoretica, lo aveva nuovamente introdotto per la porticina di quella pratica... Ma, per escludere dalla prima il positivo, nell'altra maniera, cioè in modo ch'essa lo ponesse fuori di sè come oggetto di un' altra scienza, doveva assolutamente esser trovata la *filosofia positiva*. Ora questa appunto non era stata scoperta, per questa il K. non aveva accordata possibilità alcuna » (8). Il suo risultato negativo sarebbe apparso, agli occhi di Jacobi, quasi un ateismo. Jacobi col suo intelletto appartenne del tutto al razionalismo; col suo sentimento si sforzò, ma invano, di oltrepassarlo. Egli è forse la perso-

nalità più istruttiva in tutta la filosofia moderna, in quanto ha sentito più vivamente di tutti gli altri il bisogno di una filosofia « storica ». Egli si trova sul confine di due età, è il profeta involontario di un'età migliore. Oltre Kant e Jacobi, esercitava ancora una potente efficacia lo Spinoza, che primo aveva introdotta nella filosofia la confusione tra il positivo e il negativo, coll'elevare a principio l'Esistente necessario, ma col dedurne, in modo solamente logico, le cose reali. Schelling, rinnovando lo spinozismo nel proprio sistema, aveva considerato questa filosofia (negativa, s'intende) solo come una fase transitoria: « per dire la verità, io avevo fatto in questa filosofia il tentativo che si presentava come il più immediatamente possibile dopo Kant, ed ero intimamente ben lontano (nessuno potrà indicare un' espressione che a ciò contradica) dal prenderla nel senso di tutta la filosofia, com'è accaduto dipoi; e, se io lasciai apparire la filosofia positiva, anche dopo averla trovata, unicamente per via di accenni, tra l' altro coi noti paradossi di uno scritto polemico diretto contro Jacobi, credo che anche questo riserbo fosse piuttosto da lodare che da biasimare; poichè in tal modo ho lasciato tutto il tempo di svilupparsi e di esprimersi ad un indirizzo, col quale nulla volevo avere di comune... » (9). Il vero miglioramento da apportarsi alla filosofia dell'identità sarebbe stato quello di limitarla ad un significato puramente logico. Ma Hegel, ancor più decisamente del suo predecessore, contribuì a mantenere la confusione, includendo Dio in un processo necessario e terminando perciò in uno sfacciato ateismo. L' errore capitale della filosofia hegeliana sta in ciò, che vuole esser positiva. « La differenza tra Hegel e me, in rapporto alla filosofia negativa come alla positiva, non è di poco conto. La filosofia, che H. espone, è quella negativa portata oltre i suoi confini: essa non esclude il positivo, ma crede averlo in sè, assoggettato a lei; la grande parola, ripetutamente usata dagli scolari, fu che, per mezzo di quella filosofia, rimanga assicurata la piena e reale cognizione dell' essenza divina, che il Kant aveva negata alla ragione umana; gli stessi dogmi cristiani erano per lei una piccolezza » (10). L'autore ha combattuto e seguiterà a combattere una tal filosofia, mentre dichiarerà la vera filosofia negativa come il maggior beneficio per l'uomo.

Prima di andar oltre, sarà bene fare qualche osservazione preliminare su questa recisa distinzione, che lo Schelling vuol porre, tra una filosofia negativa e una filosofia positiva. Egli, come s'è veduto, assegna alla prima il còmpito di studiare l'essenza, di costruire gli obietti nel puro pensiero; alla seconda, quello di accertare l'esistenza delle cose. Ora un tale distacco tra il pensiero e la realtà si poteva capire nell'epoca della filosofia prekantiana, la quale poneva una realtà fuori del pensiero che la pensa; ma riesce un anacronismo dopo la grande scoperta della sintesi *a priori*, che esige l' unione indissolubile di oggetto e di soggetto. L'esperienza non può mai giungere da sola, come crede falsamente Schelling, ad assicurarci il *Dass* della cosa: il dire ciò, significherebbe ammettere una materia, che sia reale di per sè, a disparte dalla forma; e invece l'affermazione dell'esistenza di una cosa importa un atto del pensiero, importa un giudizio. D' altra parte, e per la stessa ragione, è inammissibile una filosofia che si occupi di concetti ottenuti in maniera indipendente dalla realtà, come faceva appunto la vecchia ontologia; e lo stesso Schelling se ne accorge, quando chiama la filosofia negativa un apriorismo dell'empirico, ossia un razionalismo concreto. Certo, separando astrattamente i due termini del rapporto conoscitivo, noi possiamo ben costruire: da una parte, una logica formale; dall'altra, le scienze empiriche. Ma ognun vede che tali separazioni e costruzioni hanno un valore tutto convenzionale e non possono trasportarsi nel campo della filosofia senza disconoscerne o falsarne il carattere unitario. Se la filosofia dev'essere, non potrà non essere una, profondamente una. Ma, perchè sia tale, dovrà necessariamente affermarsi come una scienza della ragione. Il *positivo*, di cui parla Schelling, è preso in doppio significato: una volta nel senso di «reale», di «concreto»; una volta e soprattutto, in quello di «trascendente». Nel primo senso, non è qualcosa d'irrazionale, come vedremo; nel secondo, è un concetto, di cui la filosofia non può fare alcun uso.

II.

La scienza della ragione è la scienza dell'*ente*. La ragione infatti, obiettivamente considerata, è l'*infinita potenza del conoscere,* che ha come suo contenuto originario l'*infinita potenza dell'essere*. Per questa mobilità del suo concetto supremo, la filosofia moderna si distingue dalla Scolastica, la quale intendeva per *Ens omnimodo indeterminatum,* non alcunchè di già esistente, ma l'*Ens in genere,* il più alto concetto generico, da cui appunto perciò era possibile un progresso nominale ai generi e alle specie dell'Essere. Il primo tentativo per giungere alla scienza della ragione vera e propria, del νοῦς, non della *ragione naturale,* o διάνοια, fu compiuto da Cartesio. Vera certezza ha, per lui, ciò è in per conseguenza del suo esser pensato. Ma egli fallisce nell'impresa di fondare l'esistenza di Dio nel puro pensiero. Malebranche fa un gran passo avanti, perchè riconosce che Dio è l'ente, il perfetto ente, τὸ παντελῶς ὄν, cioè un essere che è posto nell'idea. Spinoza non distingue in Dio un soggetto e un predicato, non fa di Dio un Essere separato dalla sostanza, giacchè, per lui, essenza ed esistenza in Dio fanno uno. Kant è da lodare per il coraggio e la sincerità, con cui riduce Dio a un ideale della ragion pura. Sembra che egli, identificando il concetto di Dio col complesso di tutte le possibilità, faccia seguire da esso la varietà delle cose, ma non in senso meccanico e materiale, perchè il mondo sensibile non potrebbe appartenere come un ingrediente all'idea dell'Essere supremo. Ora il semplice complesso di tutte le possibilità è un concetto così largo, che, movendo da esso, non si può giungere a nulla di veramente determinato. Bisogna piuttosto ammettere nella natura dell'Ente medesimo alcune differenze o *potenze* originarie. Nell'infinita possibilità dello Ente, « la ragione possiede anche ciò che le dà una posizione interamente *a priori* di fronte all'essere tutto quanto, sicchè, da quel punto di partenza, essa può conoscere, non solo un Ente in generale, ma l'intero essere in tutte le sue gradazioni. Infatti nell'infinita, cioè ancora indeterminata, potenzialità, si scopre immediatamente, e certo non come acci-

dentale ma come necessario, quell' intimo organismo di potenze successive, in cui essa ha la chiave di tutto l'essere, e ch' è l' intimo organismo della ragione stessa. Rilevare quest'organismo è affare della filosofia razionale » (11). Si tratta dunque di un processo veramente logico, non di un processo reale, per cui la pura potenza si trasferisca nell'essere. Occorre che la ragione, per giungere al vero Ente (di cui ha solo un concetto negativo), escluda il non vero. Fatta l'eliminazione dell'accidentale, sorgerà la domanda se ciò che si è ottenuto *via exclusionis* possa divenire oggetto di una scienza positiva. La confusione, a cui è riuscito Hegel, deriva precisamente dal non aver fatta una tal distinzione, dall' aver fatto entrare nel processo quello che doveva rimanere come termine e risultato (12).

Il concetto di Dio come ente è il concetto di tutti i concetti, poichè ogni oggetto è da me pensato solo in quanto io in esso penso l'ente, l'*Ens universale*, come ben vide la Scolastica. L'ente non è l'essere reale, ma la possibilità generale di essere, ovvero il *Prius* dell'essere reale. Da ciò si vede che, in quanto deduciamo la modalità o le modalità dell'ente, veniamo a dedurre la modalità o le modalità dell' essere. L 'ente medesimo esiste solo come concetto. Ma quest'unità dell'essere e del concetto è angusta e negativa; è perciò interesse della filosofia il condurre Dio, da quest'Essere identico all'essenza, nell'Essere diverso dall'essenza, cioè esplicito e reale. Il primo rapporto immediato dell'Ente all' essere è la *potentia existendi*, che certo, come tale, è bensì privazione d' essere, ma non è il nulla, perchè non si esclude che sia in una certa maniera. Se noi vogliamo determinare più esattamente questa incondizionata potenza di essere, la chiameremo *volontà* (13) (*Wille*, che è la possibilità del *Wollen*). Il volere è dappertutto e nella natura intiera dal più basso al più alto gradino, benchè sia cieco nella resistenza materiale dei corpi, libero e cosciente in quella morale. I teologi hanno paura di riconoscere un tal principio immediato dell'essere, perchè vi scorgono il fondamento del panteismo; ma porre una natura in Dio non equivale ad escludere il soprannaturale. A questa prima potenza, che rappresenta il puro soggetto dell'essere, si contrappone la seconda, che è il puro oggetto, il *puro essente*. Non è

a credere che un tale passaggio necessario della potenza all'atto sia da concepire come un passaggio reale; ma si dovrà dire piuttosto che noi dobbiamo pensarlo così. Il secondo momento dell'essere è, ugualmente che il primo, reale volontà anch'esso, ma non volontà chiusa in sè ed immobile, sibbene volontà che si dirige a un altro, ossia alla semplice potenza di essere e la porta a realizzarsi nell'atto. Questi due primi momenti sono tra loro identici, nel senso che debbono considerarsi come determinazioni dell'Uno, le quali non si escludono, perchè nessuna delle due è il vero Ente. Il mare nella sua tranquillità non è diverso da quello che può turbarsi, ma sono entrambi uno stesso mare. E appunto come determinazioni del medesimo [illegible], quelle due potenze non sono da concepirsi come successive, ma come simultanee: l'infinita mancanza di essere nell'una può essere soddisfatta solo dall'infinita esuberanza di essere nell'altra. Il terzo fattore infine è il soggetto che, come tale, è anche oggetto e viceversa: dunque il soggetto-oggetto, la potenzialità di essere che possiede sè ed è presso di sè, l'atto perdurante senza cessare di esser potenza, lo *spirito* insomma, che è già posto nei due primi momenti, ma in diverso rapporto, quasi un terzo escluso; che è realmente libero di essere e di non essere, perchè nel volere e nell'operare si conserva col suo carattere di volontà originaria e fonte dell'azione (14). I simboli corrispondenti alle tre potenze sono: $-$ A, $+$A, $+$ A. Ora si potrebbe domandare: che cosa è il vero Ente? Se non è nessuna delle singole potenze, è forse il loro insieme? La totalità suddetta, prodottasi con necessità nel pensiero, sarà bensì l'Ente, ma solo nell'idea, non già nell'esistenza reale. Essa è una δύναμις nel senso aristotelico, dunque postula qualcuno, che *sia* queste possibilità, le quali finora sono puri « noemata » del pensiero. Questo qualcuno, che è portatore e causa dell'essere (αἰτία τοῦ εἶναι), non è nulla di generale ma realtà che sorpassa ogni pensiero (οὐ τὶ ὄν, ἀλλ' ἁπλῶς ὄν, come dice Aristotele). Questo qualcuno, che si può dire un concetto—limite della ragione pura, è Dio. Non il soggetto adunque, non l'oggetto, non il soggetto—oggetto *È*; ma siffatte determinazioni si riducono a semplici attributi dell'Uno, che in loro è quello che si possiede perfettamente, sebbene sia tale anche nel suo essere per sè (15).

Questa deduzione delle potenze offre visibili affinità con quella che si è già studiata, esponendo le *Età del mondo* e le *Deità di Samotracia*, anzi se ne potrebbe dire una forma più sviluppata e determinata. La ritroviamo pure, con alcune variazioni, nell'*Esposizione dell'empirismo filosofico*, dove le tre potenze son designate come volontà illimitata o sostanza, causa limitante e ideale, spirito (anzi le due prime vengono ragguagliate all'ἄπειρον e al τό περαῖνον, alla δυὰς e alla μονάς, giusta la dottrina dei pitagorici). Dio non sarebbe libero verso l'essere se questo, abbandonando la sua originaria limitazione e staccandosi dalla sua inconscia felicità, non percorresse una via di dolore attraverso il divenire, in guisa da ricondursi poi a Dio, non come semplice conosciuto, ma come conoscente. (16) Schelling fu probabilmente condotto ad approfondire la dottrina delle potenze dalla critica rigorosa di Hegel nella *Scienza della logica*. Infatti dapprincipio egli aveva usato il termine « potenza » in un significato non dissimile da quello della matematica; dicendo, per es., che il mondo organico è un potenziamento del mondo inorganico *(Primo schizzo)*, ovvero che ogni singola cosa esprime un determinato grado della differenza quantitativa tra l'ideale e il reale *(Esposizione* del 1801). Giustamente perciò Hegel ebbe a rimproverargli che l'applicazione dei numeri alle determinazioni concettuali appartiene all'infanzia del filosofare, che in potenze di simil genere non si pensava alla δύναμις di Aristotele e che le differenze quantitative sono inadeguate ad esprimere le essenziali differenze del concetto. (17) Ora Schelling, nella *Filosofia della mitologia*, prendendo nota di questa critica, la ribatte come segue: « Si è voluto biasimare l'espressione « potenza », specie quella di una prima, seconda e terza potenza, come un'espressione trasportata dalla matematica nella filosofia. Ma questo biasimo si fonda su di una semplice ignoranza della cosa. Potenza (δύναμις) è un'espressione almeno altrettanto originaria della filosofia che della matematica. Potenza significa il poter essere, τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι, come lo chiama Aristotele ». (18) È chiaro peraltro che qui l'autore ha modificato il suo concetto primitivo di *potenza* in quello filosofico di « possibilità di principio dell'essere ».

Gioverà adesso, prima di svolgere il contenuto della fi-

losofia negativa, rendere in considerazione il metodo seguito finora. Ogni scienza ha come suo principio un oggetto speciale, o un singolo ente. Dunque la scienza, ch'è sopra tutte le scienze, ricerca l'oggetto ch'è sopra tutti gli oggetti: e questo non può essere altro, come abbiamo visto, che l'Ente in generale. Ad una ricerca siffatta ci spinge la tendenza a dedurre tutto il reale da un'unica fonte. Ma, per arrivare al principio, non v'è una scienza (perchè il principio stesso non si può dedurre da altro), bensì un metodo. Ora qual è il metodo che ci ha portato a scoprire un tal principio? Indubbiamente è stato il metodo *induttivo*: infatti la via percorsa dianzi era « la via da ciò che è l'ente, solo in una maniera speciale e che dunque *può* soltanto *esserlo*, a ciò che é tale generalmente, assolutamente; ed una via siffatta non sarebbe da chiamarsi anche induzione? » (19) Se però si trattasse di un metodo induttivo nel senso comune di un semplice appello all'esperienza, non si avrebbe un fondamento sicuro, ma solo un principio casualmente ammesso. Il metodo seguito è induttivo in ben altro senso, nel senso « che le possibilità di cui si serve quasi di premesse, sono state trovate nel puro pensiero, e trovate in tal maniera per poter essere sicuri della compiutezza, caso che non si verifica mai per le induzioni che muovono dall'esperienza ». (20) Vi son alcuni che parlano di un pensiero in antitesi ad ogni esperienza, come se il pensiero non fosse anch'esso un'esperienza! « Bisogna pensare *davvero* per esperimentare che il contradittorio è impensabile ». (21) Come vi sono due specie d'induzione, così pure due specie di esperienza. « L'una dice, che cosa è reale e che cosa non è reale: questa è quella che è chiamata comunemente esperienza; l'altra dice, che cosa è possibile e che cosa è impossibile: questa è raggiunta nel pensiero ». Noi, per pensare l'Ente, abbiamo proceduto per tentativi. È il metodo, che si dice propriamente *dialettico*, ma considerato nel suo aspetto positivo. Ora la legge, da cui esso è regolato, è il principio di contradizione, che, in verità, da Aristotele fu inteso in un significato più largo di quello tutto formale che ha acquistato presso i moderni (valendo solo per l'opposizione contradittoria), per es. in Kant, il quale ne restringe l'uso ai giudizi analitici. La vera filosofia razionale ne fa un uso positivo, in quanto

applica all'ente dei predicati opposti; in guisa da porli successivamente, come prima, seconda e terza potenza. Infatti la simultaneità, che dev'esserci nell'idea, non esclude che, *noeticamente,* uno dei momenti sia anteriore all'altro. Ma c'è anche un lato negativo della dialettica. Esso nasce quando le ipotesi vengono ammesse come possibili principii, solo per venir degradate a non principii, a semplici gradi, che hanno l'ufficio strumentale di guidarci all'incondizionato. In tal modo tutte le possibilità sono gradualmente soppresse per condurre a quell'una, ch'è la sola vera. Non si comporta diversamente, in fondo, chi fa degli esperimenti nel campo della fisica. Applicata alle potenze, la dialettica negativa riesce a far di esse gli attributi dell'Ente (considerato come essere personale). « Dunque *che* esse sieno, come possono essere degli attributi, lo devono a quello che è le potenze (al principio); ma (e questo è di grande importanza) da ciò non vien determinato ugualmente *che cosa* sono; secondo il *che cosa,* esse sono forze indipendenti ed autonome. Quello (il principio) ha per sè l'eternità e la necessità dell'*essere*, mentre esse hanno per sè l'eternità e necessità dell'*essenza*, del *pensiero*; appartengono al regno delle *eterne* possibilità e sono veramente ciò a cui si è dato il nome di *essentiae o veritates rerum aeternae*, e di cui, da Leibnitz in poi, si parla tanto in filosofia... » (22) Ma la funzione del metodo dialettico, che è il vero ed unico fondamento della filosofia post-kantiana, purchè sia profondamente inteso e non si applichi ad una semplice accumulazione di fatti, o ad una dottrina delle categorie (nella quale, come in matematica, si hanno solo dei predicati senza soggetto), non finisce a questo punto. L'Ente è un attributo, di cui bisogna cercare il soggetto (l'οὐσία). Ma il tentativo di ottenere il principio (divino) libero dall'Ente, non è più affare del puro pensiero. Per ottenerlo come tale, conviene prima che l'Ente sia elevato dal suo stato potenziale ed acquisti una realtà indipendente dal principio. A ciò provvederà la filosofia negativa, sviluppando la possibilità dell'essere extra-divino, secondo un procedimento *a priori*, e giungendo a porre la divinità pura come risultato del pensiero scientifico. Questo risultato poi sarà assunto come principio da una seconda scienza (la filosofia positiva).

Anzitutto dunque è ad esaminare la possibilità, che hanno le potenze, di realizzarsi separatamente dal loro principio. Siccome esse stanno tra loro in tale rapporto, che l'una serva di appoggio all'altra, perciò quella possibilità non sarà *immediata* per tutte, ma solo per la prima. Questa, come sappiamo, è pura potenzialità, ossia volere tranquillo: « dunque sarà un atto di volontà quello a cui si eleverà la potenza, e il passaggio non sarà diverso da quello che ciascuno percepisce in se stesso, quando passa dal non volere al volere, e ripiglierà il suo posto la vecchia proposizione: l'essere primitivo è un volere... » (23) Questo cominciamento del divenire, sottraendosi alla potenza, ch'era il suo limite, sarà un essere che è uscito fuori di sè, che non è più padrone di sè, l'illimitato. Esso corrisponde alla *causa materiale* di Aristotele. Ma nel processo che ora s'inizia, neanche le altre due potenze rimarranno immutate. L'essere della prima, che tende sempre a tornare nel suo centro, agirà in senso inibitorio sull'essere puro ed espansivo della seconda, in guisa da ricondurlo in se stesso: « il puro essente riceve in sè una negazione, ossia una potenza, qualcosa di proprio; quello che prima era spoglio di ogni egoità è ridonato a se stesso; *ex actu puro* ch'esso era, è posto *in potentiam*; cosicchè ora i due elementi si sono cambiati le parti: ciò ch'era negativo nell'idea si è fatto positivo, ciò ch'era positivo si è fatto negativo ». (24) Ma, una volta elevato all'egoità, il secondo principio non sarà più libero di agire o no; ma dovrà agire, per ripristinarsi come atto puro, ed agirà come *causa efficiente*. Mediante la vicendevole tensione, le due potenze cessano di formare il seggio e il trono della terza, come accadeva nell'idea; ma l'escludono dall'ente e la sottopongono al processo. Tuttavia, se le prime due vengono in certa maniera ad esser poste fuori dello stato primitivo, la terza invece, essendo ciò che non può mai perdere l'esser proprio, ciò che rimane eternamente presso di sè, opera soltanto come *causa finale*. L'essere, che si produce in tal modo, non sarà il primo essere ch'è nell'idea, ma un essere mediato per via di separazione e contradizione. La prima potenza, quella intorno a cui si muove tutto il processo, verrà infine ricondotta in sè e giungerà a possedere se stessa perfettamente. « Ma tra questi due

punti estremi, dell'unità originaria e dell'unità ricostituita, trovasi, in corrispondenza delle diverse posizioni possibili delle cause tra loro, una possibilità inesauribile di formazioni del puro essente, delle quali tuttavia non possiamo dire se saranno reali, ma che noi dobbiamo distinguere come possibilità, conforme al nostro cómpito ». (25) Le tre cause indicate (che potremo designare con A^1 o B, A^2, A^3) si comportano tra loro come principio, mezzo e fine. La prima, la cui proprietà è di esser fondamento dell' esistenza, ma senza esistere, produce le differenze della *quantità*. La seconda produce il regno delle *qualità*; e infine, quando la materia ha attratto la terza potenza, si produce il mondo *organico*. Dalla cooperazione delle cause nascono le sostanze composte, le cose. Ma, per concepire questa composizione, dobbiamo tacitamente presupporre un'unità. Eccoci dunque condotti ad una *quarta causa*. Questa quarta causa non può esser Dio: anzitutto perchè Dio è solo il fine della scienza; poi, perchè egli è causa delle cause, non già una delle cause, e però egli è, per l'ente, causa della sua unità, mentre la quarta causa presuppone che l'ente siasi già separato ne' suoi elementi. Finchè le potenze non si erano ancora distinte, esse formavano una sola unità con l'ente; uscite l'una fuori dell'altra, non sono più l'ente, ma soltanto la materia di esso: dunque l'ente è posto ora immaterialmente e non può apparire se non dopochè il materiale è stato posto come materiale. « Quell'elemento poi, di cui parliamo, è distinto da Dio per questo, che esso è bensì anche atto, e, verso le cause puramente materiali, come collettivamente possiamo chiamarle ora in uno stadio più alto del processo, viene a comportarsi come il loro *che (Dass)*, ma anche solo come *il loro che*, non come il suo proprio, dunque altresì non come qualcosa di separabile da loro e capace in questo senso, di essere per sè, ma come un *che* legato ad esse, anche ora, dopo essere uscito dal suo stato latente... » (26) Per questo concetto di un'essenza, che è bensì atto, ma per un altro (al quale è causa dell'essere), la lingua ha la bella parola « anima », il cui significato è affatto diverso da quello di « spirito », giacchè questo si può sciogliere dall'elemento materiale. Si può dire che tutto sia animato, nulla essendo vero per mezzo della sola materia. La quarta causa è davvero l'anima del mondo.

Nella dottrina delle cause, Schelling ama ricollegarsi a Platone e ancor più ad Aristotele: anzi esclama, con visibile compiacimento di sè, che il migliore corso di una vita dedicata alla filosofia potrebb'essere l'incominciare con Platone e il finire con Aristotele. L' essere illimitato o privo di comprensione (B) potrebbe paragonarsi all' ἄπειρον, che per Platone è il sostrato, non solo delle cose apprensibili, ma anche degli archetipi o delle idee. Alla seconda potenza fa riscontro il πέρας o il limitante (cfr. il *Filebo* e il *Sofista*), che è la causa della conoscibilità. Il terzo principio è, per Platone, τὸ τούτων ἔκγονον, che è già una natura mista e divenuta; indi si procede al quarto, a cui si riserba propriamente il nome di « causa ». Aristotele merita una preferenza su Platone, perchè stabilì il terzo principio come causa, e invero come ciò, per via del quale (οὗ ἕνεκα), tutto il resto diviene, e però come causa finale. Ma, poichè egli determinò questa causa estrinsecamente, richiamandosi all'esperienza piuttosto che alla necessità del pensiero, si vide poi nell'imbarazzo di distinguerla dalla quarta causa. Al primo principio diede il nome di « materia » (ἐξ οὗ); al secondo quello di « cominciamento del moto » (ἀρχὴ τῆς κινήσεως); al terzo, quello di « ciò, per cui (εἰς ὅ) tutto è »; e tali determinazioni si mantennero lungo tempo, L' ente, che è ente in generale, egli lo designa con l'espressione: τί ἦν εἶναι, con la quale denota anche la quarta causa, che nella dignità è la prima, nel conoscenza l'ultima. L'imperfetto ἦν si spiega, perchè il *Was* è per noi sempre il primo nella conoscenza: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. L' anima infatti è il *proprio* di ogni essere (27).

Il primo dei tre principii è sopra tutto di natura materiale; gli altri due sono, almeno relativamente, immateriali e, penetrando in quello, vi si realizzano mediante il quarto. Con quest'ultimo son date le due sezioni del mondo inanimato e dell'animato; coi quattro principii in generale è dato l'intero mondo delle idee. I principii medesimi sono semplici, *causae purae et ab omni concretione liberae;* ma dal loro concorso nascono i *concreta* e, secondo le diverse posizioni possibili dei principii tra loro, *diversi concreta.* Questi *concreta* vengono chiamati *idee*, poichè sono bensì formati in un pensiero necessario, ma sempre nel puro pen-

siero ». (28) Nella serie qui indicata, è natura di ogni idea trovare il suo compimento in quella immediatamente superiore, e ciò che in questa è realtà apparire in quella come pura possibilità: così, la materia inerte nella pianta, la pianta nell'animale, ecc. Ora, se tutte le cose hanno solo un rapporto mediato con l'Eterno, a cui si dirigono, ve ne sarà una, la più perfetta, che avrà un contatto immediato con l'Eterno e sarà quasi il tratto d'unione tra il materiale e il sopra-materiale. Essa è l'anima del mondo, che si realizza perfettamente nell'uomo ideale. È qui il punto, a cui bisogna far attenzione, per capire il passaggio, altrimenti incomprensibile, dall'idea alla realtà. Lo scopo ultimo della pura scienza della ragione è di tenere Dio separato dall'ente. Nondimeno, se essa respinge da sè la questione della realtà, non può esimersi dall'obbligo di mostrare la possibilità (in senso reale) di un mondo extra-divino. Alla possibilità di un Dio come autore dell'extra-divino delle cose, non è da pensare. Ma nell'idea c'è un ultimo, che serve di mediatore tra Dio e le cose: è l'anima cosmica (secondo Platone). Se il mondo, la luce, il calore sian fenomeni di quest' anima universale, non è qui il luogo di cercare. Al calore almeno, Aristotele attribuisce un rapporto immediato con l'anima: quanto più negli esseri viventi abita il calore naturale, tanto più ad essi tocca un'anima nobile. Ora soltanto nell'anima, che è tale davvero, nell'anima dell'*uomo ideale*, tutta la serie precedente del divenire trova il suo fine: sicchè essa viene a comportarsi, in riguardo a tutto l'ente, come si comportava Dio verso l'ente originario.

Quest'anima, che diremo a^0, è bensì l'immagine di Dio (A^0), ma non è *come* Dio: infatti Dio è l'ente, ma ha pure un suo proprio essere, mentre l'anima non l'ha. Ma in a^0, che in rapporto a Dio è *pura potentia*, vi sono due volontà (due uomini): « secondo una volontà, a^0 si comporta verso Dio come potenza, l'anima diviene l'anima, che dev'essere, cioè tocca il divino e a tutti gli altri esseri si fa mediatrice della loro penetrazione nell' essere divino; secondo l'altra volontà, l'anima si ricusa a Dio, si sottrae alla mediazione e non solo fallisce il suo proprio fine, ma fa sì che anche tutti gli altri si rimangano indietro al loro fine » (29). Una volta ammesso questo distacco dell'anima da Dio, il passaggio dal mondo ideale al reale accadrà in forza

di un *volere*, ma di un volere totalmente diverso da quello, con cui vediamo iniziarsi la natura, giacchè l'uscire dalla potenza all'atto qui ha luogo in forza di un volere immateriale, di un *fatto*, di un *puro fatto*, o, per meglio dire, dello *spirito*. Allo spirito si avrebbe a riferire l'espressione ciceroniana: « quinta quaedam natura; e qua sit mens »; ad esso la profonda veduta di Fichte: che l'Io è il suo proprio fatto. In tal modo la scienza della ragione ha scoperto nel mondo intelligibile la possibilità che si realizzi un mondo extra-divino; ma con ciò si è pure addossata il cómpito di tener dietro a questo mondo attraverso i vari suoi gradi.

III.

Se tutte le cose della natura hanno un movimento verso l'Essere supremo, ciascuna è posta quasi *fuori di sè*. « Ad ogni elemento materiale, che, per giungere all' essere, ha bisogno di un soggetto essente, è imposto dalla sua natura di sopprimersi in ciò che è di là da esso, per divenire partecipe dell' Esser *vero*. Ma appunto in ciò risiede anche la possibilità di un arresto, cioè se l' anima, posta tra il materiale e il sopra-materiale essente di per sè, si nega a quest' ultima, cioè se, al posto in cui è l' anima, si eleva quello che pone se stesso, dunque l'essente spontaneo o di per sè... Con l'elevazione dell'anima ad essere autonomo è dato pertanto il segno generale all'essere per sè » (30). Pensando questa possibilità come realtà, ne segue che, in quanto l'anima si eleva a spirito, l'elemento materiale cessa di tendere verso l'alto e ricade in se stesso. Quella ch' era stata finora una materialità *metafisica*, diviene accidentale, *fisica*; non più concepita intellettualmente, ma sentita. « Il concetto metafisico di materia è forse il più difficile, perchè la materia, mentre dev'esser qualcosa di reale, si comporta a sua volta come potenza verso ciò che deve uscire da essa » (31). La materia è il vero σκάνδαλον della filosofia. Si narra che Napoleone, in un ricevimento seguito a Parigi nel 1801, domandasse a Jacobi: « qu' est ce que la matière? ». Non avendo risposta, passò avanti. È a deplorare che il filosofo non rispondesse come il suo amico Hemsterhuis: la materia è spirito coagulato. Keplero ebbe forse la veduta

piú profonda, allorchè riconobbe, come carattere fondamentale di essa, l' *inerzia*, ossia qualcosa di resistente, di remoto dal suo fine. Se non che, essendo la materia solo una affezione dell'idea, questa non scompare, ma si mantiene e si afferma, specie nella natura animata (indi la sua creazione immanente ed inconscia).

Il termine medio tra il movimento progressivo e il regressivo della materialità è l' *estensione*. Anche nel mondo intelligibile, come nel sensibile, vi è un rapporto spaziale: manca però al primo quel carattere di esclusione che si trova nel secondo. Infatti, nel mondo intelligibile, «ad ogni momento anteriore era prescritto di cedere il luogo (ciò che dicesi *χωρεῖν*) ad uno successivo e di essere da lui accolto fino all' ultimo, in cui tutto dovrebbe rimanere assorbito. Qui dunque non vi era uno spazio, che ciascuno occupasse *per sè,* con esclusione di ogni altro, ma solo un essere indivisibile, per così dire un punto; ma tutto era compreso in maniera intelligibile ed al suo posto.... Nel mondo intelligibile, ogni essere ha il suo luogo, che gli appartiene di necessità; ma non è lo spazio che gli determina il luogo, bensì il tempo. Quello spazio intelligibile è un organismo di tempi, e questo tempo interno, assolutamente organico, è il vero tempo; la temporalità esterna, che sorge per il fatto, che una cosa è fuori del suo vero Dove e non è al posto in cui può rimanere, si è chiamata a ragione l' emula della vera (*aemula aeternitatis*), cioè di quell' intelligibile organismo di tempi, che anche e solo si può concepire nella parola eternità» (32). Lo spazio è la maniera, onde l' essere, che prima era *nel concetto*, è posto fuori del concetto. Se così non fosse e la rappresentazione dello spazio non fosse basata sull' intuizione, al geometra sarebbe impossibile rappresentarsi due punti diversi o, in generale, due estensioni congruenti, giacchè questa differenza si riconosce solo se ce li rappresentiamo in diversi luoghi dello spazio (ma il determinare questi luoghi è tutto affare dell'intuizione). Qui Schelling critica la dottrina kantiana della subiettività dello spazio. Kant—egli dice—parla dello spazio, unicamente perchè lo trova nell'esperienza. Noi possiamo concedergli che lo spazio sia intuizione *a priori*, ma non già che sia un niente nelle cose stesse. Il vero della dottrina kantiana sta

in ciò: lo spazio per se stesso è qualcosa di passivo, di morto, di assolutamente irreale, in modo che non può essere sussistente di per sè, ma deve aderire ad un soggetto. Hobbes chiamò lo spazio un *phantasma existentis*. Forse esso è il fantasma di quella prima potenza (*B*), che sempre si ritira per lasciare l'adito alla molteplicità; dunque lo spazio non è qualcosa di essente una volta per tutte, ma qualcosa che risorge ad ogni istante, per effetto di ripetute negazioni di quel soggetto, che è il suo fondamento (33).

Togliendo allo spazio sensibile tutto ciò che si percepisce coi sensi, nasce lo spazio astratto o matematico, il quale è *Hyle intelligibile* (Aristotele). Per cogliere il significato positivo delle tre dimensioni, bisogna fare attenzione a un tutto in sè compiuto, qual è il corpo organico. Gli stessi muscoli, che inclinano al suolo il capo dell' animale, erigono quello dell' uomo verso l' alto. Attraverso tutta la serie ascendente del regno animale si può notare come il cuore si sposti sempre più dalla parte destra verso la sinistra. La differenza tra l'avanti e il di dietro si produce col movimento volontario, che va sempre in avanti. Ora se consideriamo che il corpo organico nasce dall'unione dei quattro principii, allora la costruzione delle tre dimensioni corrisponderà ai rapporti che sono possibili tra questi principii. Il metodo dialettico ci conduce al vero inizio dello sviluppo, alla materia prima (*πρῶτον ὑποκείμενον*), che è base di tutto l'essere. Si trova così il significato del *disotto* (*Unten*), e, poichè questo principio è illimitato, perciò si ha anche la *larghezza* (in senso potenziale). « Il primo movimento è verso il disopra, ma il disopra non è raggiungibile dal disotto, senza che i principii opposti si dividano; il movimento all' insù adunque è l' essenziale, la dualità, e con essa la larghezza, la larghezza reale, è ciò che sorgo insieme, l' accidentale, che solo nel disopra ha il suo determinante e limitante, come per tal motivo dice Aristotele: il disopra è della natura del determinato, *τοῦ ὡρισμένου*, dell' *eidos*; il disotto è della natura dell' Hyle, dunque dello indeterminato, del diadico» (34). La direzione verticale soltanto ha un significato attivo, spirituale; mentre la larghezza ne ha solo uno passivo, materiale. Nelle formazioni della natura inorganica predomina la larghezza; in

quelle organiche si chiamerà «sotto» ciò che è tale, non spazialmente, ma per sua essenza. La terza dimensione si ha dalla cooperazione dell' immateriale (dell'anima). « Come dunque l' entrata dell' anima motrice è mediata dalla perfetta uguaglianza del destro e del sinistro, così l' entrata dell'anima posta come tale, cioè sensitiva e intellettiva, è mediata dalla distinzione tra l'avanti e il di dietro. I tre principii, ai quali appartiene ancora ciò che determina alla quiete e al movimento, formano, insieme riuniti, solo l'ente in senso materiale; affinchè l'idea totale sia raggiunta, questo elemento materiale (nel nostro senso astratto, *a b c*) deve retrocedere innanzi all'ente immateriale (d=a°), divenire *posterius*, con che ha ottenuto il suo proprio significato la terza ed ultima dimensione del corporeo» (35). La terza distinzione pertanto giunge alla sua esplicazione perfetta soltanto nell'uomo.

A proposito dello spazio, si offre spontaneo l' esame della famosa antinomia kantiana. È degno di nota che la tesi e l' antitesi vengono dimostrate solo coll' impossibilità del contrario, ma non in se stesse. Or la pretesa antinomia non ha luogo, poichè la ragione non esige la finità dell'universo materiale nel medesimo senso in cui ne afferma la infinità. « La ragione non esige che l'universo materiale sia assolutamente finito, ma esige solo che sia finito per rispetto a un ordine superiore; l' universo non consiste solo di materia: il vero universo, che, in contrapposto a quello materiale e sensibilmente intuitivo, noi chiamiamo intelligibile, questo universo, che si può conoscere soltanto coll' intelletto, è quello a cui appartiene anche la potenza superiore, da cui la materia è in ogni punto e però generalmente limitata... » (36). Il limite dell'universo materiale è un limite assoluto. E il simile vale anche dello spazio. Lo spazio, in cui si trovano i corpi, è solo una parte del vero spazio (assoluto, o intelligibile). Esistono infiniti di ordine differente, dove l' infinito dell'ordine inferiore diviene a sua volta un finito per rispetto a quello superiore, come in matematica. Quando si dice che il mondo è illimitato, si pensa all' infinità nello spazio sensibile; quando si dice che è limitato, non s' intende che abbia un limite nell' empirico, bensì in qualcosa di soprasensibile. Dunque la ragione ha

ugual diritto e nella tesi e nell'antitesi. Circa il problema, se il mondo abbia o no avuto un cominciamento, Kant non fa distinzione tra la determinazione *a priori* e il caso di fatto. Ora, secondo la sua natura, ch'è quella di passare dalla potenza all' atto, il mondo è eternamente sul cominciare. Se poi si dice che il mondo è incominciato nel tempo, allora si passa in tutt'altro campo, in quello della filosofia, che fa nascere il mondo da un atto assolutamente libero. Anche qui il tempo empirico va concepito come parte di un tempo assoluto (37).

Alla serie graduale delle possibilità, che si stende tra il punto, in cui la prima potenza offre la maggior resistenza alla seconda, e il punto, in cui è ottenuta la piena vittoria su B, corrisponderà una serie di esistenze fisiche, in ognuna delle quali il B è ricondotto fino ad un certo segno in uno stato potenziale. In séguito a quest'azione, per cui la materia è interiorizzata, esiste non soltanto più la materia pura, ma qualcosa di medio, che risulta da due essenze, l'una materiale e l'altra immateriale. Gli astri sono gli esseri che più si avvicinano alle idee, giacchè nelle leggi dei loro movimenti affermano qualcosa d' intelligibile, che li eleva sul. l' inquietezza delle creature animate. L'animale è più della pianta libero dallo spazio. I corpi inorganici sono caratterizzati dall'impenetrabilità (non assoluta); e questa proprietà si fonda sulla coesione, la quale non è per avventura il collegamento delle singole parti della materia corporea, quasi fossero attaccate con uncinetti, anzi esprime la compenetrazione delle due essenze, materiale e immateriale. Così il magnete è, in ciascuno dei suoi punti, + M e — M. Altrettanto può dirsi del processo elettrico. Il corpo inorganico è bensì in se stesso un' unità immateriale, spirito al più basso gradino; ma nella realtà esterna è un subietto-obietto, sì da riunire le due forze, attrattiva e ripulsiva, con cui il Kant costruiva la materia (salvochè il Kant, fermandosi al rapporto quantitativo, non arrivava alla determinazione qualitativa interna, costituita dal ricondurre l'essente-fuori-di-sè in se stesso, e però lasciava inesplicate le differenze specifiche). Il rapporto dei tre processi della natura (magnetismo, elettricità, chimismo) con le tre dimensioni, benchè criticata da uomini che vedono acutamente

solo nel particolare (Herbart?), era necessario a mostrare che quei processi non sono casuali, ma si fondano sull'originaria costruzione della materia (38).

In tutta la catena del divenire c'è una serie di cause finali, in cui ogni essere, che diviene, è scopo, ma a sua volta vien posto come un mezzo verso un essere superiore. Il processo del superamento o della trasformazione di B non si arresta al sistema cosmico, ma ha come fine un altro e nuovo mondo, che si presenta adesso come fine, cioè la natura organica. Kant presuppone come incontestabile che la produzione degli esseri organici sia inconcepibile secondo il meccanismo naturale: egli perciò ammette una causa intelligente del mondo, ma lascia aperta la possibilità che nel sostrato intelligibile della natura si trovi il fondamento dell'unione tra la causalità ed il meccanismo. Ora il carattere teleologico degli organismi non è loro impresso dall'esterno, come in una macchina; ma va spiegato con un principio immanente (quello stesso principio, da cui è stata posta la materia), cieco bensì, ma capace d'intelligenza. L'organismo è organismo, non per la sostanza materiale, che varia di continuo, ma per la *forma*, alla cui conservazione tende appunto la vita. L'uomo è lo scopo finale della creazione organica, scopo che dev'essere stato presente fino dai più bassi gradini. Come infatti nei gradi superiori ci sono dei residui di organi non più utili (ma necessari nei gradi anteriori), così in quelli precedenti ci sono i presagi dei futuri. Non altrimenti si spiegherebbero quelle preformazioni di rapporti etici e sociali, che percepiamo chiaramente in alcune classi di animali. Non è lecito considerar gli animali come delle macchine. Si può dimostrare storicamente che l'ipotesi cartesiana sorse in opposizione alla dottrina aristotelica delle forme sostanziali, poichè si credette che tutto nella natura si potesse chiarire con la semplice composizione delle parti. « Se noi designiamo con A ciò che Aristotele chiama l'atto o la forma, in antitesi alla materia, dunque ciò per cui una cosa è *in sè*, è più o meno padrona del suo essere, e con B il principio opposto, l'essere che si comporta come materia, o, potremmo anche dire, come oggetto (ossia come oggetto dalla conversione o interiorizzazione), allora quell'elemento corporeo è già in sè mede-

simo soggetto ed oggetto, A e B, quasi due esseri in uno. Nella proporzione, in cui una parte della materia universale rivela la potenza, l'interiorità, essa piglia l' impronta dell'intelligenza; ma quest'intelligenza nella natura inorganica apparisce ancora come prodotta e passiva. Giunge però un momento, in cui il soggetto si vede in piena libertà di fronte all'oggetto, e in cui, pur non rinunziando ad esser materia o principio cieco, è in grado di trattare liberamente, come in gioco, l'elemento cieco della materia. Questo è il momento del sorgere della natura organica, nella quale il principio, padrone di se stesso, volontariamente e quasi scherzando, produce il teleologico, in una serie, non ciecamente necessaria, ma libera, guidata in ciò da un principio ancora più alto (A^3), che è in sè *spirito*. Come il B è il fattore non-spirituale, A^2 è l'opposto del non-spirituale, il fattore negativo e intermediario; così A^3 è lo spirito stesso, col quale B ha un rapporto proporzionale al grado, in cui l'elemento cieco è in lui vinto..., e lo attira a sè, come nella cecità dell' esser suo l' escludeva e respingeva. Lo scopo ultimo è precisamente ciò che dev'essere, è A^3, o lo spirito... ». (39) Nell'inizio della serie evolutiva prepondera ancora la cieca materia, e anche nel grado supremo della serie organica si conserva ancora l'inorganico quale un passato. Mentre però i gusci dei molluschi hanno una dipendenza solo esteriore dalla vita organica, l'ossatura degli animali superiori è un inorganico accolto nel processo della vita e quasi organizzato. Ma vi sono tracce di un più antico passato nella vita organica: la circolazione della linfa nelle piante e del sangue negli animali è alcunchè di simile alla circolazione dei corpi celesti; la parte davvero vitale è il sistema nervoso, in cui quella potenza superiore, che nell'universa natura apparisce come luce, si crea gli organi, per mezzo dei quali ravviva ed anima il complesso. Il sistema sanguigno, l' osseo e il nervoso rappresentano i fattori, dai quali si produce tutto il resto. Nel primo momento volontario dell'animale si rivela il concetto, il mistero del processo vitale. « Il movimento libero nasce dalla vittoria sul principio originariamente cieco. Solo perciò, l'animale è un astro superato *in parte*; l'uomo un astro superato pienamente, perchè qui la forza motrice, che tende all'esterno,

si è ritirata in sè, è ridivenuta un *volere.*» (40) Ad un grado superiore di autonomia perviene il superamento nel sistema degli organi di senso, in cui l'elemento cieco ed esteriorizzato dell'essere originario vien ricondotto pienamente ad essere in sè; in cui riesce alla natura di escludere interamente il moto diretto all'esterno e fare della potenza essente in sè medesima il soggetto immobile, il quieto punto d' attrazione dell'intiero universo. Ma si procede ancora più oltre nelle tendenze artistiche degli animali, che sono atti compiuti in maniera teleologica. L'ultimo risultato del processo è che A^3 si mostra alla fine come il vero essente, nell'*uomo.* La ricostituzione dell'unità è la realizzazione dell'idea. L'animale è il cominciamento della consapevolezza, ma è sempre per qualcos'altro; l' uomo è solo per esser coscienza, non è altro che coscienza. L' uomo è il microcosmo, in quanto raccoglie in sè tutti i momenti separati dell'universo. Ma, se egli è il limite della natura, è anche il cominciamento di un mondo novello, del mondo spirituale. (41).

La pura scienza della ragione non può occuparsi della questione, se Dio abbia voluto quell' atto, con cui l' uomo, elevandosi a spirito, ha posto il mondo fuori dell'idea. Certo con un tale atto era deciso il dilemma (posto con la doppia volontà dell'uomo) tra un mondo intra-divino e un mondo extra-divino; nell'insieme, avvenuta una formale separazione del mondo dal suo principio, s'iniziava il tragico destino del mondo e dell' umanità, poichè da quell' atto scaturiva ogni dolore. Prometeo è la tipica personificazione del principio anti-divino. Egli non è un'idea inventata da un uomo, bensì una di quelle idee originarie, che penetrano e si svolgono nell'esistenza. Egli incarna quel principio dell'umanità, che abbiamo chiamato *spirito.* « Egli espia per tutta l'umanità, ed è, nei suoi dolori, il sublime prototipo dell' Io umano, che, ponendosi fuori della placida comunanza con Dio, soffre il medesimo destino, incatenato coi ceppi di una ferrea necessità alla scoscesa rupe di un' accidentale, ma inevitabile realtà, e, privo di ogni speranza, contempla la scissura insanabile, ineliminabile almeno immediatamente, che si è prodotta in forza dell'atto, che ha preceduto l'esistenza attuale e che è perciò irrevocabile „ (42). Lo spirito corrisponde al νοῦς ποιητικὸς di Aristotele, il quale, ben diversa-

mente dall' anima noetica o entelechia (che non è indipen-
dente dalla materia), è fuori di ogni rapporto organico,
produce la scienza ed ha una natura eterna. L'interpreta-
zione, che danno gli arabi al νοῦς (= spirito comune a tutti
gli uomini), è inesatta, perchè Aristotele volle designare in tal
modo un elemento individualissimo, la cui essenza è l'ἐνέρ-
γεια, escludendo ogni fattore potenziale, ilico e però gene-
rale. Esso è qualcosa di nuovo, al di fuori dei quattro prin-
cipii. Certo, Aristotele, con la sua dottrina dell'intelletto
attivo, è arrivato ad un limite, che non poteva oltrepassare.
Le oscurità circa la distinzione tra l'intelletto passivo e
l'attivo esigono un altro punto di vista per essere risolte.
Lo spirito è originariamente *volere*. Questo è propriamente
il νοῦς aristotelico. Ma si presenta subito una distinzione
importante tra il volere che vuole soltanto se stesso e il
volere che possiede soltanto se stesso, ossia tra il volere
originario e il volere che ne è il prodotto. Appunto il secondo
è lo spirito reale e cosciente, la cui essenza sta nella con-
sapevolezza di sè, nell'*Io sono*; mentre l'atto volitivo, in
forza del quale esso è, gli si sottrae, conservandosi come il
fondamento intimo, fatale, indistruttibile di ogni libera vo-
lizione. E lo spirito vuole, non più in modo singolo e passeg-
gero, ma in modo eterno e durevole. Qnesta veduta si può
chiamare *idealismo soggettivo*, perchè presuppone il mondo
nell'idea, o come intelligibile, e fa derivare solo da un atto
originario dell' Io il mondo dei sensi. L'idealismo di Fichte
invece, elevando l' Io a principio assoluto e libero da ogni
presupposto, rendeva inesplicabile ogni rapporto tra le cose
e poteva prestare alla natura tutt' al più una razionalità
estrinseca (43). L'idealismo appartiene al mondo moderno,
ed è inutile nascondere che il Cristianesimo gli ha dischiusa
la porta. « Il Cristianesimo ci ha liberati da questo mondo,
sicchè non lo consideriamo più come un ostacolo incondi-
zionato e da cui sia impossibile ogni liberazione, sicchè
esso non è più per noi un essere, ma uno *stato* » (44). La figura
di questo mondo passa, dice S. Paolo. Il mondo passa in-
sieme col desiderio in cui ha soltanto il suo essere, è detto
in Giovanni. All'antichità, questa concezione è interamente
ignota.

L'uomo dunque, benchè, nella produzione del mondo
fisico, appaia in ultimo, in realtà ne è la causa iniziale, non

però come spirito materializzato, bensì come spirito originario. La materializzazione del primo principio è necessaria affinchè vi sia un passaggio dall'essere vuoto al concreto, da questo all'organico. Nè i risultati della paleontologia, che ci parlano di millenni e millenni intercorsi tra la formazione del globo terrestre e l'apparizione dell'uomo, contradicono a questa tesi; giacchè la successione delle esistenze empiriche, derivata dalla caduta del primo uomo, presuppone una simultaneità nel mondo delle idee. La storia della terra non è esterna, ma interna. L'uomo è l'unico essere, al quale, già nel mondo intelligibile, era diretta ogni cosa come al suo fine. Ma come si spiega la pluralità degli spiriti individuali? Quel volere, che per noi è il cominciamento di un mondo uscito fuori dell'idea, è *causa di se stesso*, ma in un senso ben diverso da quello ammesso da Spinoza per l'universale sostanza; esso è, ma non necessariamente; è lo stesso caso originario. « L'anima, in cui questo volere s'inalza, non è più uguale all'anima come esiste nell'idea; essa diviene individuale *mediante* quel volere, poichè un siffatto volere *è* l'individuale in essa; con questa prima poi, accidentalmente reale, è posta un'infinita possibilità di di altre anime, ugualmente giustificate, individuali del pari, in cui, secondo prestabilito ordine e secondo il posto spettante a ciascuna, perviene la serie del volere, cioè dell'atto, per mezzo di cui ognuna pone se stessa e con sè il mondo fuori dell'idea; cosicchè diviene una verità che l'*Io di ciascuno* — non certo l'assoluta sostanza, poichè questa frettolosa espressione non può valere per corretta, sibbene che l'inesplicabile atto della *seità* (*Ichheit*) di ciascuno è insieme l'atto, mediante il quale è posto per lui questo mondo — il mondo fuori dell'idea » (45). Il genere umano poi si divide in due grandi masse: da una parte si ha l'uomo propriamente divino, da cui ha origine la civiltà; dall'altra alcune razze inferiori, assolutamente incapaci di religione, di morale ecc. Ognuna delle razze inferiori contiene potenzialmente un grado, che nella successiva (la serie ascendente è ordinata così: la razza negra, la mongolica, l'americana e la malese) è portato a piena attualità. La razza caucasica risale a un capostipite (Adamo) ed è essa che apre la porta alla realtà; le altre sono come gli obietti della paleontologia, rap-

presentano gli stadi imperfetti dello sviluppo, sono sacre al passato e rappresentano delle differenze, che risalgono al mondo delle idee. Infatti l'unità delle razze non è fisica, bensì metafisica: « in riguardo alla realtà, le diverse razze anteriori nell'idea sono riferite a quell'uno, il quale allora è ciò che può essere di per sè; con lui e per mezzo di lui, escono fuori del mondo delle idee, passando nell'esistenza materiale, ognuna alla sua maniera, secondo il suo grado e nel luogo a lei determinato » (46).

Che cosa fa lo spirito nel mondo? Siccome questo ormai gli sta di fronte come qualcosa di straniero, che si oppone alla sua volontà, ne segue che esso, per dominarlo con la sua libertà, debba anzitutto penetrarlo con la conoscenza. Ora il contenuto immediato dell'anima è l'*ente*, che non si può togliere senza toglierla a se stessa. In questo ente, che essa *è*, l'anima possiede l'oggetto, che per lei è mediatore di tutti gli altri. L'oggetto esterno, con cui l'anima viene in contatto per mezzo dei sensi, modifica l'anima, e, in quanto essa tiene pur fermo e ricostituisce l'ente suo anche in quella modificazione, le diviene oggettiva anche tale modificazione corrispondente all'oggetto, elevandosi a *rappresentazione* di ciò che per lei è straniero. Senza di ciò non si spiegherebbe quanto Aristotele dice della percezione sensibile (che è una immagine delle cose, priva della loro materia). Le tre funzioni spirituali: *simplex apprehensio, judicium, discursus* (concetto, giudizio, sillogismo) trovano riscontro nel modo come si comportano tra loro le categorie della quantità, della qualità e della relazione. Esse, potenzialmente, sono attività che appartengono anche all'animale (per es., il cavallo in riposo volge il capo per cercare la causa di un rumore inaspettato). L'anima è la scienza inespressa (Aristotele disse, non dell'anima, bensì dell'intelletto, che è una *tabula rasa*). Lo spirito è quello che *sa*, ma grazie al suo rapporto coll'anima. In quest'ultima ci sono già i concetti, dunque la forma dell'esperienza, ma senza che tali concetti sieno oggettivati. Quello che li eleva a realtà è appunto lo spirito, il quale produce i concetti di questi concetti (i concetti generali), come pure i giudizi e i sillogismi, che, mentre nell'anima erano inespressi e relativi sempre al singolo, acquistano adesso

valore di generalità effettiva. Lo spirito esercita questa azione con la semplice sua presenza, in forza della sua natura. Giungiamo così all'*intelletto naturale*, che è comune a tutti gli uomini e che ci dà soltanto la *scienza preesistente* (προϋπάρχουσα), o potenziale. Dopo questa viene la *scienza acquisita*, nella quale non è da escludere l' intervento della volontà, come risulterebbe già dal fatto, che essa è cresciuta sempre in proporzione degli scopi umani. Certo questa scienza si riferisce ancora al mondo sensibile: in essa lo spirito sarà solo dianoetico, pensante, ma non il *pensiero stesso*, a cui non si eleverà se non col puro e assoluto intelligibile. La distinzione aristotelica tra intelletto passivo ed attivo non è da pigliare assolutamente. Se partiamo dall'intelletto passivo nel senso più basso, lo spirito generalizzante sarà, in rapporto ad esso, un *actus*; ma questo, a sua volta, in quanto non è libero nè consapevole della sua attività, si comporterà ancora passivamente. Solo quell'intelletto, che suscita la scienza, è propriamente attivo; ma, poichè esso ha per suo presupposto il naturale, non può in tutto esser libero dal patire. Tale sarebbe se fosse *realmente staccato* (χωρισθείς) da ogni materia; ma tale non è ancora nella sfera in cui ci troviamo, perchè, in quanto cerca di subordinarsi l'elemento estraneo, dipende sempre dal materiale. Pure esso appare almeno come distinto per la sua natura (χωριστός) e però capace, non solo di comprendere l'elemento materiale come spoglio di tutte le qualità sensibili, dunque di concepirlo matematicamente; non solo di elevarsi dalla semplice apparenza all' essenza, ma anche infine di cogliere se stesso nel pensiero. Se Aristotele chiama l'intelletto un δυνατόν, ciò non va inteso nel senso della possibilità (come di un seme, che in determinate circostanze si sviluppa in pianta), ma nel senso di chi ha potenza di produrre qualcosa. La trattazione fatta sin qui contiene la teoria completa della conoscenza naturale. L'uomo naturale non sa nulla di Dio. L'illusione della vecchia metafisica stava nel voler raggiungere il soprasensibile coi mezzi conoscitivi, che hanno validità per il mondo sensibile. La migliore introduzione alla filosofia consisterà nella critica della scienza, ch'è solo possibile all'uomo naturale: e anche da questo lato, l'opera di Kant ha un valore duraturo (47).

Avendo parlato delle attività spirituali, sorge naturalmente il problema della persistenza individuale dopo la morte. Quello che si perde nel morire, è, non l' anima, bensì lo spirito, che a lei è cagione dell'essere accidentale; lo spirito che, essendo il suo proprio fatto, è indipendente dalla materia e indistruttibile. Colui che, durante la vita, fu agitato dal desiderio incessante, si troverà in uno stato d' infelicità e d'inquietudine, sarà tormentato dall'egoismo e avrà in sorte uno stato di morte spirituale. Toccherà invece l'opposto a colui, che durante questa vita, come dice Socrate, è vissuto come un morto, staccandosi da ogni cosa: egli si volgerà tutto al divino, si renderà pura potenza e diverrà l'*anima stessa*, la quale già in questa vita conosce solo il divino (Platone); onde giustamente potrà chiamarsi beato. Per ammettere quindi un'altra vita, è indispensabile la convinzione, che il mondo, in cui troviamo al presente, non è il vero mondo, ma una forma e figura di esso. Aristotele afferma l' immortalità del νοῦς, ch'è l' Io proprio e personale dell'uomo; « tuttavia gli è frapposta una barriera, primamente nel fatto, che il principio, da lui chiamato νοῦς, ha un significato soltanto per l' anima, non insieme per il mondo; quindi nel fatto, che egli riconosce bensì nel νοῦς il divino, ma non del pari l'anti-divino...» (48).

IV.

Il superamento del mondo sensibile, mediante la cognizione, ci prepara ad intendere il passaggio alla filosofia pratica. L' Io, che è in ogni uomo, è divenuto ormai libero verso l'elemento a lui refrattario. Il volere, *che possiede se stesso*, benchè limitato in riguardo ai mezzi, è libero in rapporto all'ultimo e proprio fine, che sta nel benessere. E l'uomo si trova ben agguerrito per potere far servire alla volontà sua tutto ciò che possa riferirsi a un tal fine. Ma qui l' Io incontra certe barriere, che non vengono dal mondo dei sensi, nè da Dio, nè dagli uomini in quanto esseri sensibili, ma dagli uomini in quanto esseri intelligibili. L'uomo trovasi come possibilità, cioè come idea, nell'anima, di cui dicemmo che è uguale a tutto l'ente. Ma il singolo non esaurisce l' intero campo delle possibilità, anzi ne lascia molte

inadempiute. Per concepire gli uomini come una totalità, in cui ciascuno si completi nell'altro, si richiede un ordine intelligibile (più antico degli uomini reali), che imponga a ciascuno di non varcare la sfera assegnatagli. Ma le possibilità non si compiono a vicenda senza differenze e ineguaglianze; onde si vede che il singolo è elevato e nobilitato nella misura in cui si rende utile alla collettività e che gli uomini dell'età passata servono alle generazioni successive. È impossibile cancellare certe ineguaglianze; che non sono state fatte dagli uomini. Nè l'uomo si sottrae a questa legge di ordine col rendersi indipendente da Dio: anzi, appunto per il fatto ch' egli si colloca al posto dell' Ente, si fa soggetto alla legge. È qui che il Kant oltrepassa i limiti segnati alla ragion teoretica. Qui entra in campo una ragione, che dicesi *ragione*, perchè ha per suo contenuto il puro intelligibile; *pratica*, perchè appunto quest'intelligibile s'impone come legge alla volontà divenuta attiva. Uno dei più profondi tratti della dottrina kantiana è l'asserita indipendenza della legge morale da Dio: ma l' infelice espressione « autonomia » potrebbe far credere che si tratti della ragione *umana*, mentre in verità « è la ragione dimorante nell'ente stesso » che sottopone a sè il volere. Ma l'ordine intelligibile perderebbe ogni valore effettivo se non si traducesse nella potenza esterna dello *Stato*, il quale ha bensì un' esistenza di fatto, ma santificata dalla legge vivente in esso e derivante dal mondo intelligibile. « La legge divenuta potenza effettiva è la risposta a quell' atto, con cui l'uomo si è posto fuor della ragione; questa è la ragione nella storia » (49). Ora l'Io decaduto si sente circondato dai limiti della legge, che gl' impone qualcosa di non voluto da lui; serrato da una forza estranea, la cui ripercussione nell' Io non può esser altro se non il dispiacere e la ribellione contro la legge, e lo sforzo per liberarsene. L' ἀρχόρενος vuol essere l'ἄρχων. La liberazione dalla legge può dar luogo ad un' infrazione di fatto, alla quale nulla si opporrebbe, se la legge non divenisse una potenza effettiva. Questa potenza, che non sempre riesce ad impedire, ma pur vendica e limita, è lo Stato, che opprime la libertà individuale già prima della sua manifestazione.

Il rapporto, che si stabilisce in tal modo, tra l' indivi-

duo e lo Stato, rende possibile una *coscienza morale* (*Gesinnung*) ed una responsabilità; onde è inesatto il dire che lo Stato, o il potere giuridico, si comporti in modo indifferente verso la coscienza morale, di cui è anzi il presupposto. Il primo effetto dello Stato è l'elevare l'individuo a *persona*. Chi opera contro la legge, si ribella allo Stato medesimo, ponendosi fuori di esso; in tal guisa cessa di venir considerato come persona e vien privato dell'esercizio della sua libertà, anzi, in certi casi, della vita stessa. Unicamente nello Stato, l'individuo raggiunge la effettiva libertà. La dottrina del contratto sociale è assurda, perchè sottopone l'uomo alla più oppressiva tirannide, agli arbitrii della collettività e ad un mascherato dispotismo (è lo Stato della ragione subiettiva, in cui sarebbe abolita la proprietà, ossia ciò che eleva l'uomo sulla pura materialità, e sarebbe creato il *cielo in terra*). Lo Stato, come l'atto dell'eterna e pratica ragione, deve realizzarsi storicamente e, per conseguenza, non può escludere il caso (onde non ha senso quanto affermano alcuni: che il diritto positivo debba cedere sempre più il posto al diritto razionale). Solo di fronte al fatto accidentale si può far valere l'attività umana; e il giorno in cui quell'elemento fosse spazzato via, si farebbe a meno dei grandi uomini e, col regno puro della ragione, il paradiso di tutte le mediocrità aprirebbe le sue porte!

Per ciò che riguarda lo sviluppo storico dello Stato, la prima forma, che nasce dalla differenza tra signori e servi (derivante dal mondo delle idee), è la monarchia naturale, in cui un singolo regna sulla famiglia, sulla stirpe ecc. Da essa, attraverso l'antitesi delle idee repubblicane, si ha il trapasso alla monarchia consapevole di sè, che ha come fondamento la coazione e come prodotto la libertà. Così i momenti dell'idea dello Stato vengono ad attuarsi prima che lo Stato raggiunga il suo vero significato. In quanto lo Stato non esige, ma rende possibile una coscienza morale e si appaga della giustizia esterna, lascia libero il campo alle virtù personali o sociali; cosicchè, per mezzo di esse, viene a formarsi una comunità superiore, la *società*, di cui lo Stato è il portatore. Ma lo Stato e la società possono impedirsi a vicenda. Di qui tre forme principali, che assumono i loro mutui rapporti. Il dispotismo delle monarchie

orientali sopprime ogni sviluppo della comunità sociale. Nella democrazia ellenica, lo Stato è sopraffatto dalla società, ma si lascia aperto l'agone all'ingegno (personalità). Roma adempie la sua missione, di far pienamente rifulgere la maestà di uno Stato, il cui spirito fu monarchico nel più alto significato, anche quando la forma fu repubblicana. Lo Stato non può divenire scopo, ove non sia spinto dal concetto della *dominazione universale*. Ma solo un Dio può regnare sul mondo (ecco la ragione oscura della deificazione degl'imperatori): perciò i Romani, oltrepassando i confini dello Stato, prepararono il terreno al Cristianesimo, che fondò il regno vero del mondo. Per opera di Costantino, lo Stato viene a trasmutarsi in uno strumento della religione. Se più tardi la potestà spirituale volle elevarsi a Stato, ciò fu un errore. Naturalmente, in proporzione al decadimento di essa, venne, da una parte a grandeggiare lo Stato (Luigi XIV), dall'altra ad insorgere il principio individuale. La Riforma, opera della nazione tedesca, protestò contro la falsa teocrazia. Essa, pur sacrificando l'unità politica, mostrò che la vera teocrazia non può essere il regno del sacerdozio, ma dello spirito divino. È giustificato e necessario il tentativo di vincere la pressione dello Stato. Ma una tal vittoria dev'essere *interiore*. «Sollevarsi interiormente sullo Stato, questo, non solo può, ma deve *ciascuno*; ciascuno dev'essere esempio di coscienza indipendente, la quale, se è divenuta coscienza dell'intero popolo, protegge contro l'oppressione in modo più potente che non faccia il glorificato idolo di una costituzione, che nella stessa terra della sua origine si è cambiata, per qualche riguardo, in una *fable convenue*» (50). Dopo quest'allusione alla Inghilterra, l'A. seguita con un'esortazione ai tedeschi: «Lasciate — egli dice — che vi chiamino un popolo impolitico, solo perchè la maggioranza di voi desidera piuttosto di *esser governata* che di governare, e perchè voi (come Aristotele) riguardate esigenza primaria dello Stato il concedere ozio ai migliori, sí che non solo i governanti, ma anche i privati si abbiano a trovare in posizione non indegna». Lo Stato ha una radice nell'eternità, è lo stabile fondamento di tutta la vita dell'uman genere, il presupposto di ogni progresso. Il suo còmpito è di garantire all'in-

dividuo la libertà e la pace. Ma, essendo una comunità puramente esterna, non può considerarsi come il fine della storia. Lo Stato perfettissimo (che non può esistere, come non esiste un ultimo uomo) ha bensì il suo posto nella filosofia della storia, ma unicamente dal lato negativo. Anche la monarchia moderata non è l'ideale di una organizzazione perfettamente razionale (il presente ordine di questo mondo non può essere un ideale, perchè deve andar distrutto). Se in questo mondo si vuole uno Stato perfetto, il termine (apocalittico) sarà il fanatismo.

In rapporto ad un più alto sviluppo, lo Stato non è se non fondamento. L'elaterio del progresso sta, come si è visto, in ciò che sorpassa lo Stato, nell'individuo. La legge scritta nel cuore si mantiene, nonostante l'impotenza o la dissoluzione dello Stato. L'individuo, separato da Dio, sente la durezza della legge morale; trova, nelle sperienze che fa in lotta con questa legge, incompatibile il giogo di un fattore generale o impersonale, adempiere le cui prescrizioni gli si rende sempre più impossibile; intravede la nullità della sua intiera esistenza. A questo punto accade che l'individuo ami ritirarsi nella vita contemplativa, spogliandosi dell'Io proprio e ritrovando così Dio. È la prima stazione del ritorno al Divino: l'annegamento *mistico* (Fénélon). La seconda è l'*arte*, in cui l'Io si assimila al divino (ὁμοίωσις). La terza è la *scienza contemplativa*, o filosofia razionale, in cui l'Io, elevandosi al di sopra del sapere pratico e naturale (dianoetico), tocca l'ente in sè, il puro intelligibile e perviene a quella vita teoretica, destinata già da principio all'a^0. In tal modo riguadagna Dio, ma solo *idealmente*. Sotto l'aspetto storico, è questo il punto, a cui giunse la filosofia antica: Dio come causa finale, il τὸ ἀγαθὸν di Platone, la νόησις νοήσεως di Aristotele (equivalente al *soggetto-oggetto* della filosofia tedesca). Ma l'arrestarsi a questo Dio ideale non è possibile senza rinunziare alla vita attiva. Lo scopo della filosofia razionale è raggiunto, quando si è additato come il più alto obietto il principio A^0, nel suo essere per sè e libero dall'ente. Importava che l'Io si dichiarasse un non-principio, subordinandosi a Dio. La scienza della ragione, mentre postula un'altra scienza, appare come quella che si dirige al principio supremo e, in questo sen-

so, essa è la scienza di tutte le scienze. Infatti la scienza prima sorgeva per il fatto, che entravano in azione i principii scoperti come possibili e così diventavano cause di un essere in sè diviso e graduato, di una serie di oggetti, ognuno dei quali può divenire obietto di una scienza. In tal guisa, essa è autrice di tutte le singole scienze, anche di quella che è, non *la* scienza, ma una scienza *particolare*, avendo un oggetto (il più alto e più degno), che rimane escluso da ogni altra scienza. In quanto la scienza prima rende possibile l'oggetto ad una seconda, alla filosofia come scienza speciale, e nondimeno è filosofia essa pure, hanno ragione coloro che dicono non potersi l'oggetto della filosofia conoscere se non mediante la filosofia stessa. Ma, siccome essa può bensì produrre il principio, non già realizzarlo, è da chiamarsi anche filosofia *negativa*, possedendo l'unica vera realtà, ma solo nel concetto, come pura idea. Ed è poi *critica*, in quanto, movendo alla ricerca del principio, cerca la possibilità di una filosofia. Dal processo della scienza razionale il principio è stato chiarito come ciò che è *essentiâ actus:* ora se questo principio è posto fuori del suo concetto, in modo che sia l'essente anche *actu*, nascerà un'altra scienza. Negativa è la prima, perchè si occupa solo della possibilità (del *Was*), perchè tratta ogni cosa nel puro pensiero; deduce bensì le cose esistenti, ma non deduce che esistano le cose. Positiva è invece la seconda, perchè muove dall'esistenza, dal puro *Dass*, donde procede al concetto, per menare l'Esistente fino al punto in cui si dimostri come il reale signore dell'essere, come il Dio personale, con che anche ogni altro essere appare giustificato nella sua esistenza. « Nondimeno la filosofia è una sola, essa che tanto *cerca* il suo oggetto, quanto lo *possiede* e lo porta a conoscenza » (51). Accade una *inversione* del rapporto tra *ciò che è* l' Ente (A^0) e l'Ente stesso ($-A+A+A$), giacchè questo nella filosofia positiva non può avere più la precedenza. Ma come mai ha luogo l' espulsione di A^0 dalla ragione e quel rovesciamento in cui consiste il trapasso dalla filosofia negativa alla positiva? Non per opera del pensiero, perchè questo è soltanto contemplativo; bensì per mezzo di un impulso pratico, per mezzo di un volere, il quale esige che Dio non rimanga pura idea. Qui è la grande e ultima

crisi della scienza razionale. Qual sia questo volere, non può esser dubbio. L'Io, che ha dato un addio alla vita contemplativa ed è rimasto nella disperazione, riconoscendo l'abisso che lo separa da Dio, non ha pace finchè non si è riconciliato con lui. « Lui, lui vuol possedere, il Dio che opera, quello in cui vi è una provvidenza, che può, *come una realtà di fatto egli stesso, opporsi alla realtà di fatto* della caduta, in breve colui che è *il signore* dell' essere (non in modo transmondano solamente, come è il Dio nel senso di causa finale, ma sopramondano). In lui solo vede il bene veramente sommo » (52). Infatti la persona cerca la persona. Dio però ha da venirgli incontro col suo aiuto: ma egli può *volerlo* e sperare che, per mezzo di lui, di verrà partecipe di una felicità, che non è *meritata* nè proporzionata, come vuole Kant, ma immeritata e incalcolabile. Per Kant, non è l' Io, ma la filosofia, la proporzione, che vuol sollevarsi al di sopra della legge e aspira a una felicità, che non consiste nell' unità con Dio, ma è qualcosa di relativamente esterno e sensibile. Io invece desidero una felicità, in cui mi spogli di ogni proprietà, dunque anche della moralità, come propria; l'attesa felicità sarebbe per me turbata, se dovessi considerarla come un prodotto del mio agire. L'aspirazione ad un Dio reale non è altro che la *religione* (la quale non può esistere senza un Dio attivo). Non è possibile una religione razionale. Al termine della filosofia negativa, io ho soltanto una religione possibile, non già una reale. Il risultato del razionalismo teoretico di Kant è che non può esservi una religione razionale, perchè il risultato del razionalismo è che nulla si sa di Dio. Col passaggio alla filosofia positiva, entriamo nel campo della religione e delle religioni, e possiamo anche aspettarci che sorga per noi la religione *filosofica,* quella che deve comprendere la religione mitologica e la rivelata, e che non ha niente a fare con la filosofia razionale. Il bisogno di un Dio fuori della ragione, benchè nasca praticamente, non è un postulato della ragion pratica. Non questa, bensì l'individuo mena a Dio. Dio è perciò ricondotto nell'esperienza e nell'esistenza. Ma la filosofia positiva deve far sì che la prova dell'esistenza di un Dio personale diventi oggetto della coscienza dell' umanità e penetri attraverso tutta la realtà e

attraversi tutta la durata del genere umano. In questo senso, essa è filosofia *storica*.

Come appendice all'esposizione della filosofia negativa, serve il « Saggio sulle verità eterne », del quale è bene render conto, per la sua importanza. Noi sappiamo che la contingenza si riferisce sempre all'*esistenza* delle cose: accidentale è la pianta che esiste qui, in questo luogo, o adesso, in questo momento; ma necessaria ed eterna è l'*essenza* della pianta. Di qui risulta che le *essentiae rerum* sono la stessa cosa delle *idee*, più o meno platonicamente concepite. Inoltre il regno delle essenze è anche il regno delle possibilità. Se, alla maniera di Kant, pensiamo come un complesso di tutte le possibilità la suprema idea della ragione, vi sarà anche una scienza, che fa uscire dallo stato potenziale queste possibilità e le fa divenir *reali* nel pensiero, come fa la matematica. Questa è la via seguita dalla pura scienza della ragione. In quella idea suprema anche la pianta è predeterminata. Gli Scolastici furon tratti ad occuparsi del problema, perchè le verità eterne e necessarie *non* potevano cadere sotto la sanzione della volontà divina (altrimenti sarebbero state poste a capriccio), ma dovevano risalire a una fonte indipendente. Certo, per Tommaso D'Aquino, una tal fonte era ancora nella medesima « essentia divina », cioè in quella concepita come *participabilis* o *imitabilis*. Ma chi non vede che qui, alla capacità delle cose di partecipare alla divina essenza o d'imitarla, è sostituita una capacità dell'essenza divina a lasciarsi partecipare o imitare? Gli Scotisti affermano una possibilità originaria e indipendente delle cose. Scoto parlò di un ente *diminuto, in quo possibile constitutum est* (l'ente, che è di natura materiale). L'insoluto era in ciò, che il *poter essere* doveva pure avere un qualche rapporto con Dio. Cartesio troncò il nodo, affermando che le verità matematiche, similmente alle altre cosiddette eterne, furono stabilite da Dio e, non meno delle altre cose, dipendono dal suo volere. La conseguenza immediata di quest'affermazione sarebbe che la matematica è una scienza empirica (perchè quello che segue da una volontà ed è casuale, si può soltanto sperimentare) e non ha un carattere necessario. Ma il punto e la linea del geometra non esistono nella realtà empirica. La geometria si

occupa, non del triangolo reale, ma del possibile. Più gravi conseguenze avrebbe l'espressione cartesiana, trasportata nel campo morale e religioso (per es., la differenza tra il male e il bene non sarebbe oggettiva). Leibniz ammette la indipendenza delle verità eterne dal volere divino, che è la fonte della realtà, ma non della possibilità delle cose. La causa del male risiede nella natura *ideale* delle cose, ch'è solo nell'intelletto divino. Ma quest'intelletto come si comporta rispetto alle verità eterne? O esso determina da sè quel che nelle cose dev'essere necessario ed eterno, e in tal caso non si vede in che differisca dalla volontà; o l'intelletto non crea queste possibilità, ma le trova, ed allora deve presupporre qualcosa di diverso, in cui queste possibilità sian fondate. Questo alcunchè d'indipendente, fonte dell'universale e necessario nelle cose, non può essere nulla d'individuale, ma sarà la *ragione*. Ma, una volta arrivati a questo punto, possiamo arrestarci, o non dobbiamo piuttosto cercare di spogliarci dell'elemento individuale? Tanto più che, se distinguiamo tra la ragione e Dio, saremo costretti ad ammettere due entità indipendenti? Perchè dunque non dire che Dio è questa medesima ragione eterna? Il sistema, in cui la ragione è tutto (l'hegelismo), ha le sue radici nel wolfianismo. Se non che un grave inconveniente qui si offre. Come infatti, da un lato, la pura volontà divina non spiega il necessario e l'universale; così del pari è impossibile spiegare con la ragione pura il casuale e il reale delle cose. Non rimarrebbe altro se non ammettere che la ragione diventi infedele a se stessa, che l'idea, «sans rime ni raison», si smembri in questo mondo di cose riluttanti al concetto. Ma questo tentativo non sarebbe da giudicare altrimenti che con le parole di Terenzio: «haec si tu postules certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias». Ritornando a Leibniz, converrebbe cercare la causa del diverso rapporto a Dio nella natura di quel *nescio quod,* che deve contenere quasi la materia di tutte le possibilità. «Quel fattore che abbraccia tutte le possibilità ed è possibile egli stesso, sarà incapace di essere autonomo e potrà esistere soltanto in maniera da comportarsi come semplice materia di un altro, che è per lui l'essere e verso il quale apparisce come il

non essente di per sè ». (53) Il rapporto vero dunque sarebbe: che Dio *è* quel non essente di per sè (il *Was*), in modo che logicamente appare come l'*ens universale*, come l'essenza, in cui sono tutte l'essenze. Dio insomma è il soggetto di quel predicato. Giungiamo così al punto di vista kantiano, alla dottrina dell'ideale della ragione. Quello che *esiste*, non è il generale, ma il singolare. L'ideale è causa dell' essere all' idea. Dio è il puro *Dass*, *actus purus*. Ma questo fatto, che egli È, non sarebbe una *verità*, se egli non fosse *qualche cosa*, un rapporto al pensiero, un rapporto al concetto di tutti i concetti, all'Idea. Qui è il vero luogo dell'unità di essere e di pensiero. L'*Essere* è il primo, il pensiero è il secondo. Non è già l'universale che si realizza, individualizzandosi; è piuttosto l' individuale che si realizza, entrando nella sfera della ragione, generalizzandosi. Platone e Aristotele confermano questa verità. (54). — Il saggio che abbiamo esposto, pareva al Weisse più bello dell'opera stessa, a cui serve di appendice.

Ed ora facciamo alcune considerazioni d' insieme su questa filosofia negativa. Essa fu l'ultimo lavoro del vecchio Schelling, il quale, impedito dalla morte, non potè compierlo ed elaborarlo perfettamente in ogni sua parte; sicchè, ad esplicarne chiaramente il pensiero, ordinandolo in un tutto sistematico, occorre — come abbiamo fatto noi — tener presenti altre opere dell' autore. Si rimane subito colpiti dallo sforzo, che egli fa di continuo, per dare appoggio alle sue vedute mediante l'autorità di filosofi anteriori, sopra tutto di Aristotele, col quale di certo aveva poca familiarità quando costruì il sistema dell' identità assoluta. Ma qui appunto, come fu osservato dall' Erdmann, è la parte più debole del suo lavoro; perchè Schelling, nelle sue esegesi platoniche e aristoteliche, prende spesso dei gravi abbagli. Afferma, per es., che in Platone non s'incontrino le espressioni: *ὕλη* ed *οὗ ἕνεκα*; fraintende il *τί ἦν εἶναι* di Aristotele (sinonimo, com'è noto, di *οὐσία* o di *εἶδος*, nel senso di oggetto del concetto, o determinata sostanza delle cose), interpretandolo nel significato di « causa dell' essere ». (55) Così, possiamo aggiungere, è un errore manifesto considerare il *νοῦς* come identico al volere spiritualizzato. Con quel termine volle Aristotele designare l' attività pensante, la

forma pura, semplice, immutabile, non sottoposta ad alcun
dolore. Guardando poi quest' attività in rapporto alla sua
realizzazione nella psiche umana, egli distingueva un doppio
intelletto, l'attivo ed il passivo : il primo, essendo distinto
dal corpo, sopravvive ad esso, ma come attività generale
degli uomini pensanti, non come entità personale. Lo spi-
rito, di cui parla Schelling invece, oltre all'avere la sua
base nella volontà sensibile (concetto che non si trova in
Aristotele), è ciò che di più personale possa immaginarsi
e gode di quella sopravvivenza, che Aristotele negava al-
l'intelletto passivo, cioè all'anima individuale. (56) Si può
tuttavia addurre, come attenuante (oltre le grandi oscurità
di cui è circondata questa parte della dottrina aristotelica),
l'osservazione dell' Erdmann, che un errore esegetico o fi-
losofico qualche volta è un mezzo per giungere alla verità;
proprio come accade quando si tira una conclusione giusta
da false premesse. Nella storia della filosofia questo caso
è frequente; e Schelling, pur dandosi gran pena di riattac-
carsi a pensatori antichi e moderni, cade in errori d'inter-
pretazione, derivanti dalla stessa originalità del suo pensiero.
Così, per i legami che egli s'industria di cercare con Kant
e Fichte, è da notare che il concetto di Dio, come reale
portatore del complesso di tutte le possibilità, trova soste-
gno, non tanto nell'ideale della ragione pura, quanto piut-
tosto nello scritto giovanile di Kant *Sull'unico fondamento
possibile di prova per l'esistenza di Dio*; e che il principio
della *Dottrina della scienza* mal si può interpretare in
significato religioso, identificandolo col peccato originale.

La filosofia negativa, o puramente razionale, che lo
Schelling vuole tener distinta dalla positiva, corrisponde
alla scienza prima, che, secondo Aristotele, doveva indagare
la realtà in genere e gli ultimi principii di essa, i quali,
come gli ultimi, sono anche necessariamente i più generali.
Egli peraltro nota, contro il filosofo greco: « Se fosse da
pigliare incondizionatamente il principio [di A.] che la
scienza è nel generale, o non dovrebbe essere vero: περὶ
οὐσίας ἡ θεωρία (bisogna trattare dello essente per sè) e
svanirebbe piuttosto ogni essente per sè, ovvero, se anche
rimanesse una conoscenza, non potrebbe essere almeno
scientifica; sarebbe per avventura come ciò che, in rapporto al

supremo essente per sè (Dio), parve solo possibile ad alcuni dei nostri: sentimento, presagio o altro di simile ». (57) Ma a me pare, come ho accennato avanti, che questa separazione tra una filosofia delle essenze e una filosofia delle esistenze sia, non solo arbitraria, ma un regresso addirittura, venendo a stabilire quel dualismo tra conoscenza sensibile e conoscenza razionale, tra realtà e pensiero, che la critica kantiana, e ancor più la metafisica posteriore, sopra tutto con Hegel, aveva definitivamente superato. L' atto del pensiero è una sintesi, di cui la realtà è sempre un termine necessario. La filosofia non deve costruire *a priori* gli obietti, le possibilità eterne delle cose, in maniera affine alla matematica, e quindi passare ad occuparsi della questione se queste possibilità esistano realmente: in tal caso non sarebbe filosofia organica, ma la combinazione artificiale di un razionalismo astratto e di un crudo empirismo. Che, del resto, la scissione introdotta dallo Schelling sia del tutto innaturale, è mostrato chiaramente dal fatto, che egli non può mantenere poi la distinzione rigorosa tra il procedimento deduttivo della prima scienza e quello induttivo della seconda. Egli infatti, da una parte, chiama la filosofia negativa un apriorismo dell'empirico e fa una deduzione di obietti che ha ricavati già dall' esperienza (la materia, i corpi ecc.), proprio come faceva nella sua vecchia filosofia; dall'altra poi ammette un *a priori* anche nella filosofia positiva, quando considera Dio in relazione al mondo. Non è questa una contradizione ? Non a torto dunque il von Hartmann ebbe ad osservare che nelle postume lezioni sulla filosofia della mitologia e della rivelazione si mostra « come fosse incomoda e molesta la separazione artificiosa della filosofia positiva dalla negativa e quanto fosse refrattaria a tal separazione la materia stessa ». (58) Il motivo intimo dell'errore di Schelling, consiste, a me pare, nel falso concetto, che egli mostra di avere del rapporto tra l'idea e la realtà. Per lui infatti, l'idea, per venire alla realtà, ha bisogno di un essere trascendente, che la faccia passare dalla potenza all'atto; e questo essere trascendente sarebbe il soggetto, che è il complesso delle eterne idee. Ma questa spiegazione è insostenibile, perchè presuppone un essere che sia prima del pensiero, cioè una cosa impensabile. Io non so nulla

di una volontà superiore, che non trovo nella mia coscienza e che debbo assumere arbitrariamente come causa dell'essere: l'ammettere questo sarebbe un ricascare in quella vecchia metafisica, alla quale Kant diede il colpo di grazia nella dialettica trascendentale. Che bisogno ho di una tale ipotesi quando vedo che l'idea non è una possibilità astratta e separata dal reale, ma una determinazione sempre aderente al concreto? Le determinazioni concettuali, o le eterne idee, sono bensì dei predicati che aderiscono ad un soggetto; ma questo soggetto non abbiamo bisogno di cercarlo fuori della stessa realtà, che è una creazione di perpetuo rinnovata. Schelling dice che esiste, non il generale, ma il singolare: e sta bene. Ma come si può concepire questo individuale senza certe relazioni logiche, senza certe determinazioni generali di spazio, di tempo ecc.? In verità non c'è una singola maniera di esistenza, a cui non si applichino, perchè sia concepita, le categorie del pensiero. Nè si può immaginare stortura più grande che quella di relegare la realtà, o l'esistenza, in un campo affatto separato dalla pura scienza razionale; quando invece è il giudizio esistenziale quello che legittima l'affermazione di una realtà qualunque. Tuttavia, se l'ammissione di un realismo, che viva d'amore e d'accordo coll'idealismo, non regge, è lecito domandare se la distinzione introdotta dallo Schelling non includa un diverso e più profondo significato. L'Erdmann ha interpretato quella distinzione nel senso che, per quanto è possibile, si debba filosofare senza Dio, ma che il sistema della filosofia debba chiudersi con una filosofia della religione; perchè quella incondizionata necessità, che spinge via via il pensiero a superare le diverse sfere del diritto, della volontà, del godimento estetico, per le contradizioni che incontra arrestandosi ad ognuna di esse, non sarebbe soddisfatta se, in nome della stessa ragione, non fosse posta a tutti gli uomini una finale esigenza, l'esigenza religiosa. (59) In tal modo l'Erdmann contradiceva alla veduta hegeliana, secondo cui l'ultima forma dello spirito assoluto sarebbe la filosofia. Pure, anche ammesso che alla filosofia della religione sia da riserbarsi la soluzione di un problema, di cui le altre scienze filosofiche non debbono occuparsi, lo Schelling non sarebbe certo il modello più raccomandabile

per quella disciplina, considerando egli Dio come trascendente la ragione; mentre l'Erdmann dichiara vano il tentativo di porre Dio fuori della coscienza. Ma di ciò avremo occasione di riparlare in seguito.

Le linee essenziali della filosofia negativa non presentano, in fondo, molto di nuovo rimpetto al punto di vista delle *Ricerche sulla libertà umana*. Sennonchè, mentre in queste il panteismo conserva ancora i suoi diritti, in quella si accentua un certo dualismo in senso teologico, perchè si fa recisa distinzione tra l'ente, che risulta dalle tre potenze, e l'atto puro che le porta a realizzazione e che può esistere anche separato da esse. È chiaro che qui l'autore ha avuto presente Aristotele con la distinzione tra potenza ed atto, materia e forma. Valgono perciò contro di lui le stesse difficoltà in cui urta il pensiero dello Stagirita. C'è peraltro un tratto originale nella sua dottrina ed è la parte larghissima, ch'egli concede al volere, identificandolo con la potenza primigenia. Già vedemmo introdotto nel periodo anteriore questo elemento, per cui Schelling si distacca risolutamente dal panlogismo, in quanto riconosce che l'esistenza ha un fondamento irrazionale. Il volere non è infatti, in origine, qualcosa di razionale; è una cieca potenza, una cieca bramosia dell'essere; ma si spiritualizza per opera dell'intelletto. Eduardo von Hartmann ha rilevato, con molta perspicuità, le analogie innegabili tra questa concezione e quella di Arturo Schopehauer; nè possiamo far di meglio che attenerci al suo acuto raffronto. Il primo punto di concordanza sta in ciò, che Schelling ha sempre opposto al concetto un reale, inculcando che questo reale si coglie solo coll'intuizione. Il secondo sta nel superamento del panlogismo mediante l'elemento realistico della volontà, la quale è inalzata a supremo principio metafisico, in modo che entrambi riescono ad un panteismo del volere, o ad un *pantelismo*. Mentre però Schopenhauer lascia il *Wille* in un stato cieco e irrazionale fino al sorgere della coscienza individuale, Schelling congiunge, nel Dio pervenuto all'esistenza, il momento della volontà con quello dell'assoluta ragione e, contro il pessimismo schopenhaueriano, ha il vantaggio di poter concepire l'Assoluto come vero spirito; contro l'idealismo assoluto, quello di possedere uno spirito reale.

In terzo luogo è da rilevare la concezione pessimistica della vita. Il panlogismo è necessariamente ottimistico: infatti, se non esiste altro che la ragione, si può mai ammettere qualcosa di cattivo? Inoltre, siccome per il panlogismo ogni accadere è un accadere eterno (logico) e può esserci solo un eterno sviluppo, conviene, se tutto il processo evolutivo non ha ad essere irrazionale, che ogni momento di esso, oltrechè servire al successivo, abbia in se stesso un valore assoluto. Ora all' occhio di artista dello Schelling non poteva sfuggire il dolore preponderante del processo cosmico. (60) Ma Schopenhauer non oltrepassa il punto di vista (a cui anche il suo predecessore accenna) del tentativo individuale per liberarsi dal processo cosmico; laddove Schelling ne riconosce l'impossibilità. È un errore se l'individuo per sè solo crede poter giungere all'acquetamento del volere e per ciò alla felicità; mentre ad essa può arrivare soltanto l'umanità intera, di un colpo, sicchè l'individuo ha il dovere di promuovere l'evoluzione generale e con essa l'accrescimento della coscienza. Un altro punto di contatto tra i due pensatori sta nella spiegazione che assegnano dell' attuale infelicità del mondo. Il trapasso dall'Assoluto alla realtà va cercato in una fatale *colpa premondana*, giacchè solo con la caduta è spiegabile uno stato che dovrebbe essere o sarebbe possibile altrimenti. Infine Schelling lascia cadere il concetto, affermato nei suoi primi scritti, di una libertà trascendentale, dichiara che l'esistenza è legata alla necessità e si appoggia al concetto di una libertà intelligibile e trascendente, come lo ha esposto chiaramente Schopenhauer. Un'anima individuale dev'esser collocata dapprincipio nell'idea: occorre poi il sorgere di un volere, affinchè l' idea di quest' anima sia realizzata, e precisamente questo volere è in essa l'elemento individuale.

Quanto alle discrepanze, va notato, oltre la diversità dei metodi (deduttivo a preferenza nell' uno, empirico nell'altro), che la concezione di Schopenhauer è anti-storica, mentre quella di Schelling è essenzialmente storica. Dato il principio cieco del volere, non è possibile alcuno sviluppo. Il processo del mondo è simile ad un agitarsi privo di ogni significato, ad un circolo che non mena a veruno scopo. Ecco perchè Schopenhauer abbassa il valore della cono-

scenza storica e non crede che la storia possa costituire una scienza. Al contrario lo Schelling si è sempre fondato sul concetto dello sviluppo : mentre però nei sistemi precedenti dava a questo sviluppo una significazione logica, nella filosofia positiva gliene dà una storica e reale. Qui il mondo ha davvero un cominciamento ed un termine; qui esiste uno svolgimento reale per uno scopo finito; qui accade realmente qualcosa, cioè ha luogo una storia. Un' altra differenza tra Schelling e Schopenhauer consiste nella loro posizione di fronte al Criastianesimo. L' uno fa uno sforzo potente per salvare il pericolante Cristianesimo; l'altro invece è convinto che la fase cristiana sia stata per sempre oltrepassata. Certo, riflette il von Hartmann, all'elaborazione conseguente dei principii di Schelling nocquero le sue preoccupazioni religiose. Egli dovè comprare il progresso dall' idealismo al realismo con un teismo di colorazione panteistica: e un tal regresso fu condizionato, in parte dal modello che ebbe dinanzi (Böhme) e dalla fatale influenza del Baader; in parte dalla circostanza, che allora si conosceva poco della filosofia indiana e si credeva che solamente il Dio personale fosse capace di soddisfare il bisogno religioso. Ma un tentativo siffatto è contradittorio e , per quanto si restringa il concetto di personalità, esso è e rimane incompatibile col concetto dell'Uno ch'è Tutto (61).

Questo parallelo del von Hartmann è, in generale, esatto; ma va rettificato in qualche punto. Anzitutto—come notò Kuno Fischer —non è vero che la dottrina delle potenze, su cui l'autore della *Filosofia dell' inconscio* fonda le sue osservazioni, si trovi nella filosofia positiva : essa invece appartiene propriamente alla filosofia negativa. Secondariamente, a me pare che egli guardi troppo le idee dello Schelling attraverso le lenti del proprio sistema. Fisso nella persuasione che si dovesse scoprire una via per compiere una sintesi dei due sistemi di Hegel e di Schopenhauer, fu lieto di trovare nello Schelling la sua guida e lui singolarmente predilesse anche dopo. Ma, rappresentandone la dottrina, ne fece un'esposizione alquanto unilaterale, resecando quelle parti che gli davano ombra, perchè non si confacevano alle sue vedute personali. Ne addurrò due prove caratteristiche. È indubitato che nell' ultima filosofia dello

Schelling s'incontrano delle considerazioni tetre e desolate; ma bisognava anche avvertire che per lui hanno un valore tutto provvisorio, mentre per lo Schopenhauer e per il von Hartmann occupano un posto centrale. E invero egli, dopo aver accennato al *malheur de l'Existence*, soggiunge: « Ma questa infelicità dell'essere vien tolta appunto perciò, che esso è preso ed è sentito come non essere, in quanto l'uomo cerca possibilmente di affermarsi in libertà da quello » (62). Il dolore insomma prepara la via alla palingenesi, al ritorno dell'uomo nel Dio, dal quale si è staccato. Tutto ciò che è, è bensì attaccato all'essere, non ha la scelta di essere o di non essere, di essere così o no: onde l'antichissima opinione dell'infelicità di ogni essere; ma Schelling insegna che fa d'uopo elevarsi all'Ente in sè e per sè, al soggetto dell'essere, a colui che è libero di ammettere o non ammetter l'essere. « Precisamente per questo, voi vedete ancora, come una filosofia, la quale risale fino all'Ente in sè e lo piglia per punto di partenza, com'essa immediatamente e per se medesima già conduca al sistema della libertà e siasi sciolta da quella necessità, che grava come una montagna su tutti i sistemi che si arrestano al puro essere e non si elevano all'Ente in sè, per quanto possano chiacchierare di *movimento* » (63). L'altro punto, a cui il von Hartmann non bada, è che il teismo di Schelling, oltre all'essere, non un motivo puramente occasionale e dovuto alla suggestione altrui, ma una profonda esigenza dell'animo suo (affermata dal 1809 in poi, dunque per lo spazio di più che quarant'anni), è un fattore essenziale della filosofia positiva. Il negare che l'autore di questa filosofia abbia tradito il panteismo, e l'affermare che il monismo di Schopenhauer si trovi allo stesso livello del (presunto) monismo di Schelling, mi sembra che non siano conformi al vero; poichè lo scopo fondamentale della filosofia positiva (come abbiamo già avuto occasione di vedere) è tutto nell'affermazione di una personalità divina, che è libera e distinta dall'essere dell'universo e che perdurerebbe intatta anche se il mondo cessasse di esistere (64). Che nella nuova concezione non sia difficile ripescare qualche residuo dell'antica, lo ammettiamo volentieri; ma ciò non equivale a distruggere l'importanza del fatto principale.

Ed ora concludiamo questa parte col farci una domanda: che valore ha il razionalismo della filosofia negativa? Ammesso alla base dell'esistenza il volere, cioè un elemento realistico; ammesso che l'esistenza è una colpa, un' imperfezione (paragonata alla perfezione del mondo intelligibile); ammesso poi che l'uomo non possa trovare il suo appagamento nella ragione, ma debba necessariamente appellarsi al trascendente, è chiaro che qui, da una parte non restiamo nel campo della ragion pura e di quello che a lei è accessibile, come ci era stato promesso: giacchè nè di un volere potenziale che preceda l'esistenza, nè di una colpa originaria, nè di un mondo perfettissimo e trascendente la ragione sa nulla; dall'altra parte poi la ragione è condotta, in ultima istanza, alla confessione della propria impotenza. Ma, in verità, chi si rivela impotente qui, non è la ragione, bensì quello pseudo-razionalismo, che Schelling è andato a dissotterrare nei cimiteri della vecchia metafisica e del teosofismo di Böhme. Inoltre egli afferma a più riprese che la filosofia positiva non ha bisogno della negativa, perchè essa può incominciare « rein für sich »; che essa è stata sempre voluta, ma, poichè fu sbagliata o si cercò per una falsa via, richiamò la critica, dalla quale venne fuori la filosofia negativa; che la positiva è tanto generosa da usar la degnazione di presupporre la negativa; che infine in questa si celebrano i piccoli misteri della filosofia, in quella invece i grandi (65).

Ora l'asserire tutto ciò equivale nè più nè meno che ad una condanna della filosofia negativa e della ragione, di cui essa è il prodotto. Se infatti il vero è solo dalla parte della filosofia positiva, se essa dispone di mezzi e strumenti suoi propri e se Schelling oramai l'ha finalmente scoperta, che ci sta più a fare la negativa? Egli si domanda una volta: perchè sorge un essere? Perchè mai vi è la ragione piuttosto che la non ragione? Lo spirito non vi è, perchè vi sia un essere razionale; ma viceversa l'essere razionale e la ragione stessa vi è, solo perchè quello spirito vi è: del quale possiamo dire che è perchè è, senz'alcuna necessità che gli preceda. « Non la ragione è la causa dello spirito perfetto; ma solo perchè questo vi è, vi è una ragione ». Con ciò, pare allo Schelling che sia distrutto il fondamento di ogni

razionalismo filosofico, ossia di ogni sistema, che eleva a principio la ragione. Ma siamo sempre lì: chi ci autorizza ad ammettere uno spirito libero e superiore alla ragione? La ragione stessa no, perchè non potrebbe dimostrarlo. Forse la prova *a posteriori?* Questo punto ci resta ancora ad esaminare; ma intanto concluderemo col dire che la filosofia negativa è un razionalismo spurio e senile, in cui è lanciato il *telum sine ictu* contro la ragione, per preparare il trionfo dell'irrazionalismo.

CAPITOLO SETTIMO

Il periodo gnostico

B. *La filosofia positiva.*

I.

Per capire il passaggio al cominciamento della filosofia positiva, occorre notare che la filosofia razionale tratta solo di ciò che può esistere. L'Ultimo che può esistere, è la potenza, che non è più potenza, ma atto puro. Ora si domanda in che maniera quest' Ultimo può esistere. Se esiste, può esistere solo *a priori*. « La più antica forma dell'argomento ontologico (quella di Anselmo) era questa: il massimo, sopra il quale nulla vi è, *quo majus non datur*, è Dio; ma il massimo non sarebbe il massimo, se non esistesse, perchè allora potremmo rappresentarci un essere, che avesse l'esistenza avanti a lui, ed allora egli non sarebbe il massimo. Ma che altro significa ciò, se non che *noi* nell'essere supremo già abbiamo pensato l'esistenza? Dunque certo, l'essere supremo *esiste*, si noti bene, se c'è un essere supremo nel senso, che includa l'esistenza: allora la proposizione, *che* esso esista, è indubbiamente solo tautologica. Nella forma cartesiana si può ancora più formalmente dimostrare il paralogismo commesso nell'argomento

ontologico (poichè è soltanto un errore di forma): all'essenza di Dio ripugna di esistere solo casualmente, ecco la premessa; in questa dunque si parla dell'esistenza necessaria, cioè di una *maniera* di esistenza; perciò nella conclusione si può parlare, non dell' esistenza in *generale*, ma ugualmente solo dell' esistenza *necessaria*, e cioè di un *modo* dell'esistere. Questo è chiarissimo. Dunque la conclusione può suonare unicamente così: per conseguenza, Dio esiste *in maniera necessaria*, e cioè *se* esiste, il che dunque lascia sempre indeciso ancora, se egli esista o no » (1). Pertanto il vero senso del sillogismo cartesiano sarebbe: o Dio non esiste affatto, o, dato che esista, egli esiste sempre, ossia necessariamente. Leibniz diede all'argomento ontologico questa forma: *Deus est Ens*, *ex cujus essentia sequitur existentia*. L'argomento ontologico, se non poteva dimostrare l'esistenza di Dio, rettamente inteso, avrebbe dovuto menare al cominciamento della filosofia positiva. « Dio non può esistere accidentalmente », significa: non può esistere *per transitum a potentia ad actum;* dunque, se esiste, può essere quello che è « solo e quasi prima di se stesso »; ma « se egli è l'ente prima della sua divinità, appunto perciò è l'Ente, che precede il suo concetto, dunque ogni concetto » (2). Certo sarebbe una contradizione il preporre, a ciò ch'è primo nel pensiero, un altro primo del pensiero; ma non è una contradizione sottoporre, al primo nell' *essere*, ciò che è primo nel pensiero. « Infatti, non perchè vi è un pensiero, vi è un essere; ma perchè vi è un essere, vi è un pensiero » (3). Ciò che ha incominciato nel puro pensiero, può progredire anche solo nel puro pensiero e non spingersi oltre l'idea; ma ciò che deve pervenire alla realtà, deve anche muovere dalla realtà pura. Questo essere è chiamato da Kant un abisso per la ragione umana: ma la filosofia positiva deve partire dal puro Esistente e lasciar cadere il concetto di Dio; altrimenti non si eviterebbe una contradizione, di porre da un lato il *puro* Esistente e di porlo già come qualcosa. È propriamente affare di essa il battere la via inversa all'argomento ontologico, arrivando dal necessariamente Esistente al concetto come ad un *posterius*. Nè Schelling teme che gli si rinfacci di ammettere così una trascendenza. Questo timore—

egli risponde—è giustificato solo per la vecchia metafisica. Ma, quando io muovo da quello che precede ogni concetto e di qui passo al concetto, son ritornato all'immanenza. La filosofia positiva dunque pone il trascendente per cambiarlo nell'assoluto Immanente e per possedere questo come esistente.

L'esigenza di questa filosofia come sostegno della vita è mostrata chiaramente dal fatto, che la filosofia tedesca dei tempi moderni, in particolare, è stata come una prefazione ad un libro che si è atteso inutilmente; e la filosofia in generale poi, finora (com'ebbe a dire un francese), è stata una semplice tangente della vita umana. Ora, poichè la vita umana si muove intorno a due poli, lo Stato e la religione; e poichè l'uno che è l'essoterico, non può esistere senza l'altro, che è l'esoterico, occorre che nella religione il cittadino trovi quella consacrazione, che nel più libero Stato della storia, nell'ateniese, trovavasi nei misteri eleusini. Ma, per far ciò, non occorre altro se non un ravvivamento della religione tradizionale. Il Cristianesimo deve salvare una seconda volta il mondo e, compenetrandosi con la filosofia, divenire, nel suo significato *interiore*, un fatto universale. In che modo va concepita questa nuova filosofia della religione? La rivelazione, che forma l'essenza del Cristianesimo, è intimamente connessa ad un antecedente storico, alla mitologia; perciò la filosofia della rivelazione deve trovare il suo fondamento in una filosofia della mitologia. E infatti, la falsa religione contiene già qualcosa di vero, poichè il falso è il presupposto del vero. Inoltre gli stessi Padri della Chiesa hanno ammesso che il Cristianesimo doveva esser preceduto dall'errore del Paganesimo. In terzo luogo, il rapporto della coscienza umana con Dio, com'è concepito dalla rivelazione, non è nè originario nè universale nè eterno, ma un rapporto *reale*, che si fonda su di uno stato empirico della coscienza: ora esso vien chiarito appunto dal processo mitologico, il quale ha parimenti per sua condizione uno stato straordinario della psiche. Infine, il soprannaturale della religione rivelata presuppone una religione naturale. Nella mitologia si ha il politeismo (o meglio, come vedremo, un monoteismo erroneo), nella rivelazione il monoteismo; là, nella separazione

delle sue potenze, Dio è posto quasi fuori di sè, come semplice natura; qua invece, nell'unità delle sue potenze, come Dio in sè, come soprannaturale. Ma c'è soprannaturalismo e soprannaturalismo. C'è un soprannaturalismo innaturale, ed è il sistema della vecchia ortodossia formalistica; e ce n'è un altro, che in certa maniera si può render naturale. Concludendo, noi possiamo adottare questa classificazione: a) religione naturale = mitologia; b) religione soprannaturale; c) religione della libera conoscenza filosofica, o della ragione. Se la rivelazione è il processo, mediante cui l'umanità si è liberata dalla religione cieca per acquistarne una spirituale, conviene che si tenga conto di questo rapporto, giacchè abbiamo notato che la filosofia positiva è una filosofia *storica*. Il vero contenuto del Cristianesimo è una divina storia (4).

Prima d'incominciare la sua indagine speculativa sulla mitologia, Schelling crede opportuno fissarne bene i fondamenti, per via storico-critica. Egli distingue, a tal proposito, tre vedute principali. La prima è quella che non riconosce alcuna verità nella mitologia, ma la riduce ad un'invenzione poetica e si riferisce alla testimonianza di Erodoto su Omero ed Esiodo come creatori della teogonia (Voss). Ora è da osservare che la poesia richiede sempre una base da cui si elevi, e non rimane perciò esclusa, anche se noi ammettiamo nei miti una significazione reale. Il passo di Erodoto è da interpretare nel senso, che Omero ed Esiodo avrebbero per la prima volta dato chiara espressione alla storia degli Dei, per lo addietro inespressa. La seconda veduta è quella che attribuisce bensì una verità alla mitologia, ma non alla mitologia *come tale*. Essa viene a presentarsi in una duplice forma, in quanto considera l'elemento mitologico: 1) come rivestimento di una verità storica (Evemero); o di una verità fisica (Heyne); 2) come deformazione di una verità puramente razionale (Hermann), o di una verità religiosa (Jones e Creuzer). Tutte queste forme dell'interpretazione allegorica o simbolica hanno il difetto di essere astratte: soltanto l'ultima di esse ha qualcosa di vero, in quanto, col Creuzer, ammette un monoteismo originario, che pone la pluralità in se stesso. Una terza veduta infine rivendica una verità alla mitologia *come tale*,

mostrando che il processo mitologico, essendo un prodotto delle tre potenze, che operano nella coscienza, come hanno già operato nel cosmo, attraversa gli stessi gradi, che ha attraversati la natura. Bisogna partire da una *notitia Dei insita*, da un istinto religioso piantato da Dio stesso nella coscienza umana, ma non si può ammettere col Creuzer che il politeismo sia un effetto dell' oscurarsi di una religione primitiva *pura*. Certo non è da pensare ad un originario ateismo della coscienza umana, perchè l'uomo primitivo è già in se stesso coscienza di Dio; pone Dio, non *actu*, ma *natura sua*. Ma questo monoteismo originario è, per così dire, *sopra-storico* e non cade nella coscienza. L'uomo viveva in immediata unione con Dio: allontanatosi da lui (come vedemmo) col primo atto della coscienza e volendo pur affermare il suo posto centrale, diede origine a quel mondo intermedio, che si dice mondo dei numi e ch'è quasi il sogno di una più alta esistenza. La necessità che a ciò lo spinge, fa sentire la sua azione sino al risveglio finale, in cui egli, pervenuto all'auto conoscenza, si sforza tanto più di stabilire con Dio una relazione mediata in luogo dell'immediata. Insomma il Dio della preistoria fu il relativamente Uno; poi accadde un offuscamento, che preparò la rivelazione. Ora questa profonda crisi spirituale, che diede origine al politeismo, produsse nello stesso tempo la divisione dell' umanità (fin allora mantenutasi in un' omogeneità perfetta) e la confusione delle lingue (il racconto della *Genesi* ha il valore di una reale tradizione). « Se ci fu un tempo, in cui non c'eran popoli, ce ne fu anche uno, in cui non c'erano lingue differenti, e se è inevitabile supporre che l'umanità, prima di separarsi in vari popoli, fosse indivisa, non è meno inevitabile far precedere, alle lingue diversificanti questi popoli, una lingua comune all'umanità intera » (5). In conclusione, il sorgere della mitologia deve collocarsi nel passaggio di un popolo dall' unità indistinta ad uno stadio determinato. Le rappresentazioni mitologiche non furono nè inventate nè volontariamente ammesse, ma sorsero mediante un processo necessario. Non poeti, nè filosofi cosmogonici, ma la stessa coscienza umana è il principio generatore delle mitologiche figurazioni. Per chiarire ciò, si noti che il Dio comune a tutto il genere umano è

l'Uno in senso tutto relativo, perchè la coscienza non sa nulla ancora del secondo che gli dovrà succedere, nè questo di un terzo: essa, nella sua alterazione, vorrebbe pur sempre attaccarsi al dio relativamente uno, il quale pertanto, dalla sua immobilità è costretto a passare successivamente per forme diverse (Uranos, Kronos, Zeus). « Mediante il carattere successivo del politeismo, i popoli sono stati tenuti separati l'uno dall'altro anche in riguardo alla loro apparizione, alla loro entrata nella storia. Ogni popolo, finchè non arrivi il momento ch'esso è destinato a rappresentare, si mantiene in uno stato potenziale, come parte dell'umanità ancora indistinta, sebbene destinata a sciogliersi nei popoli; così vediamo che i Pelasgi, prima che divenissero Elleni, si conservarono in un tale stato indiviso» (6). A questa maniera è possibile che i momenti del processo, divisi in vari popoli, si unifichino in perfetta mitologia nella coscienza dell'ultimo. Lo stesso ragionamento si farà per la divisione delle lingue (monosillabismo=monoteismo, disillatismo=diteismo, polisillabismo=politeismo). L'A. trova confermate le sue asserzioni negli scritti mosaici e in altre antichissime tradizioni. Il tempo, in cui l'umanità, ancora indivisa, era sotto il dominio di un'unica potenza spirituale, corrisponde allo stato di natura, o all'età dell'oro. L'Elohim degli Ebrei è il dio ancora indistinto, Jehova quello ch'è distinto come tale. Il racconto della cacciata di Adamo dal Paradiso terrestre accenna all'alterazione primitiva della coscienza religiosa. Anche il diluvio è un indice di tale sconvolgimento.

Abbiamo indicato come carattere del politeismo una successione, che tende a ricostituire l'unità perduta. Questo ci porta ad approfondire i concetti di monoteismo e politeismo. Generalmente si crede che il primo dei due concetti sia ben definito quando si enuncia la proposizione che fuori di Dio non esista altro Dio. Ma siffatta proposizione contiene un'assicurazione superflua, perchè, o io non penso, in generale, Dio, e allora si ha l'ateismo; o penso Dio, e allora l'ho pensato già come l'assolutamente unico. Perciò, invece di contrapporre, come si suol fare volgarmente, monoteismo e politeismo, teismo e dualismo, bisognerebbe dire piuttosto che propriamente non esistono se non teisti

ed atei. In questo senso aveva piena ragione lo Hermann, quando considerava il politeismo come un'impossibilità. Infatti Dio può bensì esser *plurimo* nelle sue forme esteriori, ma nella sua essenza è *uno*. Ma, finchè noi deduciamo la necessaria unicità di Dio dalla sua pura sostanzialità, finchè diciamo: non può esserci alcun Dio fuori di lui, perchè in generale non c'è alcuna materia, alcuna possibilità dell'Essere fuori di lui, perchè egli è l'essenza universale; non abbiamo ancora determinato esattamente il vero concetto del monoteismo. E se la teologia non riesce a dare altri attributi a Dio che i negativi, essa viene a fallire nella sua impresa. L'*aseitas*, l'eternità, l'infinità, l' unicità ecc sono le qualità negative, che anche il panteismo riconosce e che possono bastare anche a Spinoza per la costruzione del proprio sistema. Per elevarsi alle qualità positive, occorre pensare Dio come dotato d' intelligenza, di volontà libera, di sapienza, di bontà, di amore. Il panteismo, ch'è pure (nel suo motivo iniziale) il fondamento della divinità e di ogni verace religione, può venir superato solo dal monoteismo, non dal vuoto ed arido teismo dei teologi, che si accontenta di affermare la personalità divina, senza però dimostrarla. Che differenza scientifica si può vedere tra una personalità negata ed una meramente supposta ? Jacobi, nella sua polemica contro la filosofia dell'identità, non rifletteva che da lungo tempo, nel linguaggio cristiano, Iddio è chiamato il Tutto—Uno. Il vero monoteismo dunque non abbandona il concetto fondamentale, secondo cui Dio è la potenzialità immediata dell' Essere; ma s'inalza poi al concetto di Dio come puro spirito. Ora questo monoteismo, davvero cosciente di sè, appare come risultato di un lungo e laborioso processo storico. Per poter dire che fuori di Dio non esista altro Dio, occorre che le tre potenze creatrici siano concepite come iddii apparenti, che sospendano quasi nella loro tensione il vero Dio, che rendano possibile un mondo staccato da lui; in modo che, quasi per una divina ironia, si affermi in apparenza ciò che nell'intenzione si nega. Il senso di questo processo (che si dirà *universio*) è, non già una separazione, ma una riunione di momenti, è il processo della verità, che si ricostituisce e realizza; la pluralità dei numi è soltanto qualcosa di accidentale (che sarà

tolto), non è l'intenzione del processo. Ma, si potrebbe domandare, a che scopo il processo medesimo, in cui Dio si realizza come tale? Anche senza la realizzazione, egli si conoscerebbe come il Tutto-Uno. Si risponde che ciò, da cui Dio può venir mosso a rivelarsi nel processo con libera decisione, è soltanto la creatura come possibile. Qui dunque entra in campo il problema della creazione. « Non con gli oggetti naturali ha da fare il processo mitologico, ma con le pure potenze creatrici, il cui prodotto originario è la coscienza stessa » (7). Ma il movimento teogonico della coscienza, da cui nasce la mitologia, differisce dal primitivo in ciò, che esso opera nella coscienza umana: onde segue che questo processo, benchè reale, non esce dalla coscienza e si esprime solo mediante rappresentazioni. I miti appaiono come produzioni intime e non casuali della coscienza umana, in quanto si è spostata dal suo vero centro, e inoltre come prodotti di una coscienza relativamente *pre-umana* perciò essi, all'umanità che ci crede, sembrano obiettivamente reali e veri.

La più stretta parentela, che la mitologia abbia, è incontestabilmente con la natura, colla quale essa, oltre il suo significato generale (dianzi indicato), ha questo di comune, che è un mondo in sè conchiuso e, relativamente a noi, un passato. Con la filosofia della storia ha certamente un rapporto, in quanto, per mezzo di essa, il passato, e più propriamente il vuoto spazio della preistoria, assume nuova forma e figura. « Il vero contenuto dell'età preistorica è il sorgere di dottrine formalmente e materialmente diverse intorno agli Dei, adunque della mitologia in genere, la quale nell'età storica è già qualcosa di compiuto e di esistente, perciò storicamente è un passato » (8). L'età preistorica fu riempita da quei drammatici moti della coscienza, che accompagnarono il nascere dei sistemi mitologici e il cui ultimo risultato fu la scissione dell'umanità in popoli differenti. Se dunque prendiamo la filosofia della storia nel senso più largo, la filosofia della mitologia ne è la prima e più necessaria parte. Se non fu il puro caso che fece scoprire ai Babilonesi, agli Egizii, ai Fenicii la via per le loro artistiche e grandiose costruzioni, dovette qui operare qualcosa di analogo alla rivelazione, e cioè il processo mitologico.

Un altro evidente rapporto è quello con la filosofia dell'arte. Qui sarà inevitabile l'esigenza di una poesia anteriore ad ogni arte figurativa e poetica, di una poesia che inventi e produca anche la materia. L'arte greca fu singolarmente favorita dalla sua mitologia, i cui oggetti, da un lato appartenevano ad una storia più alta di quella accidentale e transitoria, dalla quale il poeta moderno deve togliere le sue figure; dall'altro lato poi erano in rapporto necessario con la natura. E invero, quanto più scompaiono gli oggetti pratici di per sè, tanto più accidentale diviene la poesia stessa (9). Resta infine il rapporto con la filosofia della religione. La mitologia si può chiamare una religione *naturale* (non però nel senso filosofico) ed ha come conseguenza quella rivelata. Se il Paganesimo non fosse nulla di reale, non sarebbe una realtà neppure il Cristianesimo. Il terzo posto poi spetterà alla religione filosofica, nella quale assumeranno un carattere riflesso quei principii, che nelle due religioni anteriori operavano spontaneamente (10).

Passando all' esposizione sistematica della mitologia, Schelling incomincia dal ricercare le tracce di quell'avvenimento preistorico, per cui la coscienza umana si staccò dall'unità originaria con Dio Occorreva un atto di suprema decisione affinchè l'uomo si affermasse nella sua libertà di essere autonomo. Questa decisione fatale, di cui la coscienza perdette poi ogni ricordo, è raffigurata nella Nemesi, la quale, in Esiodo appare come uno dei figli della notte (indecisione primitiva) ed ha come sorella l'*Ἀπάτη* (l'illusione cosmica). All'atto della risoluzione, che poteva anche non accadere, segue la realtà dell'esistenza, il cui inizio parrebbe raffigurato nella *Fortuna primigenia*. Infine *Persefone* (la quale, secondo i Pitagorici, era chiusa in una rocca inaccessibile =paradiso terrestre della narrazione mosaica) simboleggia la coscienza, nel suo stato originario di verginità e d'innocenza; come il serpente di Zeus, da cui è violentata, rappresenta la tentazione, e cioè la possibilità di esser altro; e il suo ratto, l'entrata della morte nel mondo. Siccome poi la coscienza, anche uscita dal suo centro, vuole tuttavia riconquistarlo, nasce una lotta e, con essa, la prima religione, lo *Zabismo* (11), o il culto degli astri, nei quali veramente si adorava, non la materia, ma il principio interno

dei movimenti. Lo Zabismo, considerato dai Padri della Chiesa come un relativo monoteismo, è la religione della umanità preistorica, abbandonata alla vita nomade, straniera sulla terra, senza patria, come l'astro che gira. Il trapasso immediato alla mitologia storica si ha quando il dio immobile della coscienza, abbandonando la sua esclusività, si fa materia di un fattore più alto. Nasce il concetto di un' essenza potenziale, della materia (incorporea) che pone il Dio relativamente spirituale: una divinità femminile: *Mylitta=Astarte=Urania.* Certo la figurazione ellenica differisce dall'asiatica, perchè Urania non è la moglie di Urano: ma ciò non altera per nulla il fatto essenziale, tanto vero che la teogonia esiodea fa, dalla schiuma dei genitali di Urano tagliati e buttati in mare, nascere Afrodite, la quale corrisponde alla regina celeste degli asiatici e prende anche il nome di Urania. In Babilonia era venerata Mylitta (=rifugio), alla quale si riferisce il vergognoso costume rammentato da Erodoto e simboleggiante quell'infedeltà, che la coscienza sentiva oscuramente di commettere nell'appressarsi di un Dio a lei straniero. Che Urania, o Mylitta, sia una divinità maschile divenuta femminile, è dimostrato da varie costumanze fanatiche e mostruose (evirazione, ecc.). Del resto, presso qualche popolo si riscontra la simultanea apparizione della dea e del Dio: ma l'*Urotal* (Dioniso) e l'*Alilat* (Urania) degli Arabi, mentre offrono un altro aspetto del progredire verso il politeismo, vanno considerati, in fondo, come una ed inscindibile deità, in quanto la femminile esisteva solo nel continuo porre e partorire l'altro dio, e questo parimenti solo nell' esser prodotto. La Persia occupa, rispetto agli altri popoli, un posto eccezionale, perchè non cadde nel politeismo. La dea *Mitra* (μήτηρ =principio affine all'acqua), di cui parla Erodoto, scompare ben presto dalla coscienza del popolo: « proprio qui, dove la coscienza degli altri popoli si scisse come in una dualità, nella coscienza del dio reale da una parte e di quello spirituale a lui *opposto* dall'altra, la coscienza persiana si rifiutò a questo sdoppiamento; essa tenne ancora salda l'unità; ossia il dio materializzato, al quale era già avvenuto il passaggio in Mitra, e il dio relativamente spirituale, *verso* cui l'altro si era materializzato—dunque il materializzato e

il materializzante — furono per essa *un solo dio*, che ora necessariamente era un dio *assoluto*, un dio totale....» (12). Questo dio era *Mithras*, in cui non bisogna vedere il figlio di Mitra, ma il dio mediatore tra Ormuzd e Ahriman, il dio che si materializza per amor della creatura, manifestandosi come il salvatore di tutti, il γενέσεως δεσπότης. Alla coscienza persiana ripugnava un morto panteismo, e però questo dio le si presentava come l' intermediario sempre vivo tra l'espansione e la contrazione. Quanto ai misteri detti *Mithriaca*, che presto emigrarono in altri paesi, è verosimile che in Persia fossero celebrati come misteri di genere impuro, contenenti il politeismo popolare soffocato dalla religione dominante.

Abbiamo finora studiato due momenti del processo mitologico: 1) quello dell'esclusività non ancor vinta del primo principio (Zabismo); 2) quello in cui il primo principio diviene oggetto di un possibile superamento (Urania). Segue ora il terzo, in cui si ha conflitto tra il dio reale e il dio spirituale. Nel terzo momento poi si distingueranno tre fasi principali: nella prima il superamento è distrutto dal dio reale; nella seconda, la spiritualità e la materia sono in equipollenza, dunque in lotta aperta; nella terza, la vittoria dello spirito è decisa. Queste tre fasi trovano riscontro nelle religioni dei Fenicii e de' Cananei, nelle mitologie egizie e indiane, nell'Olimpo delle spirituali divinità della Grecia. Siccome il principio divenuto periferico ha una doppia natura, essendo e materiale e capace di spiritualizzarsi, perciò le deità, che escono da lui, durante l'intero processo appaiono sotto un doppio aspetto: parte maschili, parte femminili. Nella mitologia greca vediamo che, poichè il dio dominante deve rendersi femminile, prima che ne sopravvenga un altro, la divinità femminile è quella che promuove tutto il processo. Urano è rovesciato per le macchinazioni della moglie Gea, Kronos per quelle di Rea; soltanto nell'ultima generazione la deità femminile, paurosa del mutamento, osteggia tutto ciò che sembra annunziare un'epoca nuova. La contradizione della coscienza, che si apre e si chiude alla spiritualità, si trova espressa nella mitologia da Kronos, dio concreto e reale, che per i Greci era solo una figura del passato, mentre per altri popoli era un dio vivo

e presente. Kronos, in sostanza, non è diverso da Urano; ma, siccome è già affetto dalla spiritualità, egli se ne serve per voler persistere con intelligenza nel cieco essere, come faceva prima per natura. È il dio che annienta il tempo reale, perchè non vuole egli stesso divenire un passato. Era oggetto di culto speciale presso i Cananei e i Fenicii, sotto i nomi di *Baal* e di *Molăch*. Sacrifizi umani, specialmente di bambini, erano legati al suo culto; anzi nei tempi di pubbliche sciagure immolavansi i figli primogeniti delle più ragguardevoli famiglie. La *deisidemonia*, ovvero quello stato della coscienza dubbiosa, che sforzavasi pur sempre di trattenere il dio reale, mentre stava per ismarrirlo, era un sentimento provato come una colpa che chiedeva il sangue. Ma l'usanza riferivasi particolarmente al fatto che Kronos voleva escludere dalla divinità il suo unigenito figlio. Quest'ultimo, nella forma non di un dio ma di un mediatore, figurerebbe nella mitologia fenicia (benchè ce ne manchino testimonianze dirette) col nome di *Melkarth* (=re della città) che è il surrogato di Dioniso e di Eracle insieme, come primo fondatore di città e benefattore degli uomini. Qui è il caso di notare che il Paganesimo non è se non un Cristianesimo producentesi naturalmente, come il Giudaismo è un Cristianesimo ancora involuto. La stessa personalità, che ai pagani apparve come salvatore, nell'Antico Testamento è detta il Messia, il quale (stando all'oracolo di Jesaia) è posto nella coscienza umana come semplice potenza, dunque fuori della realtà; e, poichè la successione dei tempi mostra che, solo per colpa dell' uomo, egli è negato nella sua divinità, perciò vien chiamato *figlio dell'uomo* e soffre della nostra malattia. Il rapporto puramente estrinseco del mito di Eracle con la teogonia ellenica potrebbe esser considerato come prova che esso è un racconto fenicio vestito alla foggia greca. In ogni caso non è a dubitare che l'idea di Eracle fosse nota ai Greci anche prima che si svolgesse la storia di Dioniso. Poemi epici sotto il nome di *eraclei* esistevano già avanti l'Iliade e l'Odissea. Eracle, il cui regno è usurpato da Euristeo, corrisponde al dio fenicio, la cui divinità è impedita da Kronos. Nelle fatiche, alle quali si sobbarca per servire Euristeo, non è difficile scoprire i simboli delle potenze tenebrose. Egli

scende all'inferno, getta nel fuoco i figli suoi e del fratello Ificle (reminiscenza del culto fenicio), indossa vesti femminili al servizio della regina Omfale (ricordo del momento in cui egli era fuso con Urania). Nell' infedeltà a Dejanira è adombrato il noto cammino di ogni umano progresso: ciò che l'agente stesso ha prodotto, si eleva contro di lui, non appena egli progredisce. L'ultimo dolore è il completo distacco dalla vita naturale, affinchè il dio relativamente spirituale possa interamente sottrarsi alla dura servitù di Kronos e trasformarsi in vero dio. Invece Dioniso, essendo già sottratto alla mortalità con la morte della madre, è subito chiamato dio.

La seconda fase del terzo momento di tutto il processo mitologico si annunzia mediante l'orgiasmo, del quale è causa il dio liberatore (Dioniso), ma fondamento il principio reale, omai vacillante (Kronos). Questo principio, in quanto vien superato, perde la sua mascolinità (di questa privazione è simbolo il *phallos*) ed appare come la frigia madre dei numi, *Cibele*, (che corrisponde ad Urania: se non che ciò che in Urania è possibilità,. in Cibele è realtà). Il nume Κυβέλη deriverebbe, secondo lo Schelling, da κυβή (capo) in unione con βάλλω, dunque includerebbe l'idea che qualcosa, dopo essere stata alla testa, si rovescia e cade. Il nome Korybanti verrebbe da κορύπτω = *caput jactare*. La leggenda narrava che Cibele era discesa dai monti e che la sua prima immagine era caduta dal cielo (perciò veniva adorata sotto la forma di un aerolito a Pessinunte). Al passaggio della dea, seduta su di un carro dalle ruote di bronzo, si gittava sulla via del rame e dell' argento, quasi per indicare che essa inaugura l'agricoltura e la società borghese. È chiamata la *magna mater Deum*, e giustamente, perchè solo colla sua apparizione è fondato stabilmente il regno del politeismo (13).

II.

Allo sviluppo veduto finora, succede il momento, in cui le due potenze, Kronos e Dioniso, dopo aver lottato insieme, finiranno coll'identificarsi talmente nella coscienza, che lo stesso dio, sotto un aspetto apparirà come reale, sotto un

altro come ideale. Questo momento è rappresentato nella mitologia egizia. Osiride è il dio benefico ed amico, un Dioniso egizio; Tifone è il dio che distrugge come il fuoco, il signore del deserto. Poichè il dio materiale ha accolto in sè la spiritualità, dovrebbe necessariamente ritirarsi in se stesso; ma contro questo miglior volere pugna l'altro, che si attacca alla cieca materia; e così quel dio, ch'era uno, diventa duplice. Il simbolo della coscienza, impegnata in questa lotta, è Iside, la quale piange il marito dilaniato da Tifone e cerca di raccoglierne le membra (secondo un'altra versione, ella è sorella di Osiride e consorte adultera di Tifone). È notevole che lo scempio di Osiride si trova rappresentato pure come scempio di Tifone. Questi poi, vinto e divenuto Osiride, è ricondotto nell'invisibile e acquista la sovranità sul regno dei morti, dove regna anche Iside. Come re del mondo superiore è lasciato il figlio Horos, ossia il vero Osiride, il dio spirituale, ed a lui è unita la sorella Bubasti (la nuova e più alta coscienza). Dallo smembramento di Osiride si producono le divinità del politeismo egizio, forme che possono essere solo ferine o mezzo umane, giacchè gli dei, per paura di Tifone, si cambiarono nei corpi degli ibis, dei cani, degli avoltoi. Quanto al culto degli animali, non è a credere che derivasse da una osservazione naturalistica, unita al pensiero della loro utilità o del loro danno. Certo l'ibis aveva un rapporto con le periodiche inondazioni del Nilo, uccideva i serpenti e gl'insetti nocivi; ma tali circostanze non avrebbero prodotto il culto per quest'uccello, se il momento, che il processo teogonico attraversò nella coscienza egizia, non avesse condotto a vedere negli animali il divino, che prima era veduto negli astri. Nè vale meglio la spiegazione ordinaria, che scorge negli animali i simboli di certi attributi delle divinità; e nemmeno l'altra, secondo cui le immagini ferine sarebbero state dapprima collocate in cielo. Il vero è che le bestie furono adorate come l'ultima traccia del dio reale, di Tifone, che, morto come dio, sopravviveva in quelle forme. Il culto di Api, legato com'era alla metempsicosi, accenna ad una direzione ideale estranea alla religione egizia. La storia mitologica era, per gli Egizi, un'idea che rinnovavasi costantemente, ripetevasi ad ogni volger d'anno. La

vittoria su Tifone era concepita come una vittoria sempre perdurante, e se ne ha una prova nel fatto, che innanzi ai templi delle grandi divinità, specialmente di Horos, erano dovunque inalzati santuari in onore di Tifone (*tifonii*). E il divino era strettamente legato, non solo ai fenomeni celesti, ma anche alle peculiarità geografiche dell'Egitto: Osiride era la causa delle inondazioni fecondatrici del Nilo, come Tifone stendeva la sua azione malefica nel deserto. Un ordine superiore di numi, che sono in fondo lo stesso dio spirituale penetrato nella coscienza, è la triade: Amun (o Ammone), Phtha e Chnubi, che raffigurano rispettivamente il dio anteriore alla creazione, il dio nella sua espansione demiurgica e il dio realizzato, perchè ricondotto nella sua unità originaria. Ad essa bisogna aggiungere Thot, o Thaut, l'egizio Hermes, che è il dio dell'unità cosciente e però la sintesi della pluralità suddetta.

Passando alla mitologia indiana, l' A. incomincia con lo sfatare il pregiudizio, che fa degl'Indi il popolo più antico e della dottrina vedica il sistema originario di tutte le mitologie. Egli considera le parti antichissime dei Veda come appartenenti ad un' epoca pre-indiana. L' esito di quest'altra mitologia differisce dal carattere di quella egizia in ciò, che le potenze divine rimangono senza intimo rapporto, senza fondersi in una concreta e spirituale unità, la quale è posta solo fuori della coscienza, come un'esigenza ideale. Brama è il dio reale, ma un dio oramai obliterato nella coscienza indiana. La seconda potenza è Siva, il dio dell'orgiasmo, il quale non è un distruttore alla maniera di Tifone, ma il distruttore di Brama (di ciò che si oppone alla libertà umana). La terza delle *Dejotas* (deitates) è Visnù, il quale, secondo l'A., solo per un malinteso è fatto precedere a Siva nella trimurti. Nell'India si trovano religioni e mitologie differenti, non una sola: e questa è la profonda ragione della differenza delle caste. Così il momento di Urania pare sopravvissuto nella setta popolare dei Saktas, adoratori della deità femminile Bhawani, compagna di Siva. I Saivas invece adorano Siva e Bhawani insieme, oltrechè il Lingam, ovvero il simbolo dell'unione dei genitali maschili coi femminili. Una teogonia diversa è rappresentata dagli dei materiali, che devono concepirsi come i pro-

dotti della decomposizione di Brama e nello stesso tempo corrispondono alle varie forze della natura. Il loro capo è Indra. Siccome Visnù, per la coscienza, è un dio isolato, sciolto dai suoi presupposti e librato quasi in aria, è naturale che la coscienza debba far sì che il nume scenda nella materialità e s'incarni. Comincia in tal modo una nuova formazione della mitologia indiana, la serie delle nove incarnazioni di Visnù, che formano la materia dei cosiddetti *Purana* e costituiscono anche il fondamento dei grandi poemi epici dell'India. Passando ai Veda, l'A. non crede che essi contengano il vero segreto della mitologia indiana, nè che le parole rituali abbiano mai costituito una parte essenziale del culto; mentre quei libri, in generale, dovevano contenere un significato scientifico anzichè religioso. Il misticismo della Vedanta mira a promuovere l'unificazione dell'essere umano con Dio, e cioè quell'unità spirituale, che doveva essere cercata fuori delle potenze divine. Ogni uomo giunto alla perfezione deve potersi dire: io fui il creatore; potessi ridiventarlo! La dottrina della Vedanta non è altro se non l'idealismo, che nel suo finale risultato finisce per dare al mondo esteriore un'esistenza tutta illusoria. « Ciò che si fonda su di una possibilità, ciò che è chiamato all'esistenza da un libero volere, non può mai esser paragonato a ciò ch'è di per sè (*a sé*) » (14). Questa possibilità è appunto la *Maja* (=Magia=*Möglichkeit*). Il mondo sorge per una distrazione del creatore. Se ci volgiamo ora a studiare il Buddhismo, troveremo una ben diversa tendenza. Buddha è il dio che si materializza volontariamente, per puro amore alla creatura, e attraversa tutte le forme naturali. Egli, in fondo, è la stessa idea di Mithras, foggiata secondo la mentalità indiana. Il Buddhismo non è dunque una dottrina unitaria astratta, ma include già in sè il dualismo. I suoi atteggiamenti e insegnamenti attestano una profonda impressione della lotta tra il puro e l'impuro, il bene e il male. Un' altra prova è il ripetuto rimprovero, che i missionari cristiani fanno al Buddhismo, di considerare il bene e il male come tutt'uno. Bisogna insieme confessare che il Buddhismo, nella sua ultima radice, è più antico della mitologia indiana. Essa è una tendenza antagonistica al Bramanesimo e incrociantesi con questo nella

coscienza del popolo. Non c'è nulla d'impossibile ad ammettere che l'idea del dio materializzantesi fosse nella coscienza indiana un residuo di quel tempo, in cui dal comune stipite indo-persiano uscì il popolo che andò ad abitare l'India. Elevatosi dal suo stato latente in seguito ad una crisi tardiva, il Buddhismo rimase, per un certo tempo, tranquillo nell'India; ma, a causa del suo carattere rivoluzionario, esso fu quindi perseguitato e si diffuse in paesi stranieri, adattandosi ai costumi ed ai governi più svariati.

La Cina forma una grande eccezione al processo mitologico, perchè, in luogo e del monoteismo e del politeismo, sembra che presenti un deciso ateismo, una completa assenza del principio religioso. Per capire questo, bisogna considerare che i Cinesi non sono propriamente un popolo, ma una parte ancora conservata dell'umanità assolutamente preistorica: perciò nella loro coscienza deve bensì trovarsi il principio originario della religione in tutta la sua potenza ed esclusività, ma trovarsi con significazione mutata. È possibile che il principio dell'obbedienza a Dio abbia perduto il materiale significato religioso e ne conservi soltanto uno formale. Ora il regno cinese denomina se stesso il *regno celeste*, o anche il regno del centro celeste. Si può dunque affermare che la primitiva religione della Cina era una religione astrale, e che il generale presupposto del processo mitologico si trova anche nella coscienza cinese. Ma qui sopravvenne la catastrofe. In luogo di subordinarsi a una potenza superiore, accadde che il principio astrale si mondanizzò, diventando il principio governatore della vita e dello Stato. L'impero cinese è una meraviglia della storia. Esso è il più antico del mondo ed ha una vitalità così grande, che, sebbene conquistato due volte: l'una dai Mongoli, l'altra dai Manściù-Tartari, non ha punto modificato i suoi costumi e la sua costituzione. La ragione di questo fatto va cercata, non tanto nell'ordinamento patriarcale, quanto piuttosto nella sentenza: *religio astralis in rem publicam versa*. Non è difficile capire, dopo ciò, come in Cina, dove non c'è nobiltà ereditaria nè differenza alcuna di condizione, il supremo collegio del regno sia formato di astronomi. Tutto poi, anche la coltivazione e l'industria, è regolato dai libri, dalla tradizione e dalla polizia; sicchè l'esclusiva

potenza dello Stato arresta da millenni ogni libero sviluppo. L'impero cinese è veramente il regno del cielo divenuto visibile, perchè altrettanto immutabile nel suo ordinamento; e l'imperatore è il sovrano del mondo, non in senso verbale, ma perchè in lui è il punto di mezzo e la potenza del cielo. Se una grande calamità piomba sul popolo, se inusate piogge e tempeste si rovesciano, l'imperatore suol riferire tutto a se stesso, cerca la causa di questi commovimenti straordinari della natura in qualcuno de' suoi pensieri, de' suoi desiderii, o delle sue abitudini. Ma come mai tutta la potenza del cielo si è raccolta in questo sovrano della terra, che è mortale e sottoposto ad errori? Come mai il regno celeste si è convertito in uno terrestre? A chiarire ciò, vale il simbolo dell'impero cinese, il forte e prudente Lung, un drago alato, rappresentante lo spirito di questo mondo. Di esso è detto in uno dei libri sacri, nell'*I-King*: « egli sospira della propria superbia, chè l'orgoglio lo ha reso cieco; voleva sollevarsi fino al cielo ed è precipitato nel seno della terra ». Questo dragone è il primo principio della coscienza religiosa, divenuto già relativo, eppur desideroso di affermarsi come assoluto. Nella coscienza cinese vi è dunque il sentimento di una catastrofe. In luogo di una teocrazia, si ebbe una cosmocrazia. L'imperatore della Cina non è, come il Dalailama del Tibet, un sommo sacerdote rivestito di potenza mondana, ma un sovrano unicamente terrestre. In questo senso, la coscienza cinese è irreligiosa ed atea, purchè l'ateismo non s'intenda come una positiva negazione di Dio. Si parla generalmente di tre sistemi religiosi dominanti nella Cina: 1) la religione di Cong-fu-tse, o Confucio; 2) la dottrina di Lao-tse; 3) il Buddhismo. Ora il contenuto degli scritti di Confucio (che non fu veramente un novatore, ma un restitutore degli antichi principii) è una sapienza pratica e politica. La dottrina di Lao-tse è veramente speculativa. Il Taoismo è la dottrina della gran porta che mena all'essere, e cioè del puro poter essere; onde la gran saggezza della vita consiste nel conservare questa pura potenzialità, che è un nulla ed un tutto insieme. Se la dottrina di Lao-tse si riferisce al cominciamento, quella di Buddha (adorato in Cina sotto il nome di Fo) tende piuttosto alla finale vittoria su tutto

l'essere ed enuncia il principio che, essendo nel cuore umano la sede della religione ed il cuore umano essendo propriamente un nulla come ogni cosa, anche la religione sia nulla (apice della mistica: annichilamento del soggetto = annichilamento dell'oggetto). La lingua stessa poi si direbbe, per il suo carattere eccezionale, rivelare quella connessione che ha luogo nei movimenti celesti Il monosillabismo del cinese ha la sua ragione profonda in ciò, che qui la singola parola è quasi niente, non ha alcuna libertà di allargarsi e, tolta fuori del suo complesso, viene a perdersi in una vuota infinità. Si ha quasi una priorità del linguaggio di fronte alle parole. Nulla è paragonabile alla nervosa concisione degli antichissimi libri cinesi, dove i pensieri appaiono quasi incuneati l'uno nell'altro. Di qui potrebbe venire un qualche lume sull'inevitabile ammissione di una lingua originaria, comune a tutto il genere umano. Il movimento di questa lingua primitiva si comporterebbe, rispetto al movimento delle lingue liberamente sviluppate, come il movimento del cielo a paragone dei moti volontari e moltiplici degli animali: essa non avrebbe alcun bisogno delle forme grammaticali, allo stesso modo che i corpi celesti non hanno bisogno di piedi per camminare.

La mitologia greca rappresenta la sintesi del principio materiale, che ispira la mitologia egizia, con quello immateriale della mitologia indiana: ma presuppone i momenti, di cui è unità, in se stessa, non fuori di sè, storicamente. Bisogna dunque ricominciare con Kronos, poichè Cibele non è deità originariamente ellenica, ma introdotta più tardi. Egli, in unione con Rhea (quasi: «coscienza divenuta mobile»), genera tre figli: Ades, Poseidone e Zeus. Il primo è Kronos in Kronos, la potenza negativa ch'è destinata ad esser ricondotta nell'occulto e nell' invisibile, il dio che fa riscontro a Tifone. All'incontro Poseidone è anche lui Kronos, ma in quanto è divenuto già substrato della potenza superiore. Il suo nome pare che significhi «larghezza, espansione», e ciò vien confermato dal fatto che egli nell' arte plastica è raffigurato sempre col petto largo. L'essere il dio dell'elemento umido si spiega con ciò, che in lui è espressa quella brama, che sente la natura ad uscire dalla tensione originaria. L'amaro e il salso del selvaggio mare, di cui è

simbolo, non è altro se non l'elemento cronio in lui esistente: « perciò nei misteri, come narra Plutarco, il mare fu chiamato il pianto di Kronos (*Κρόνου δάκρυον*), in modo infinitamente più profondo che non soglia fare una fisica superficiale, che ogni cosa riguarda come puramente esterna; o una filosofia povera di spirito, che nella natura non può cogliere i processi interni, ma soltanto la vuota successione dei concetti » (15). Zeus infine è anche Kronos, ma liberato dalla sua potenza negativa; è l'intelletto pienamente signore di sè, tranquillo, sovrano di ogni cosa. Ades e Poseidone son momenti del passato; egli invece è il dio presente e supremo, benchè non si possa separare dagli altri due. Da tutto quello che abbiamo detto si vede la solidale concatenazione dei popoli nel processo mitologico. Il popolo indiano è stato sacrificato al greco, il quale si è posto con libertà di spirito verso le potenze del processo mitologico. Con ciò, del resto, non è escluso che questo momento sia stato preceduto da un altro, parallelo a quello indiano. Secondo Erodoto, i Pelasgi non distinguevano ancora i nomi degli Dei; e infatti essi come, Pelasgi, facevano ancora parte dell'umanità preistorica.

Per sapere in che modo il processo teogonico siasi immediatamente rappresentato nella coscienza dei Greci, dobbiamo attenerci al poema di Esiodo, all'opera della prima filosofia uscita dalla mitologia stessa; perchè Esiodo non inventa gli Dei, ma li presuppone come già noti ed esistenti nella coscienza, sforzandosi però di porre in evidenza i loro mutui rapporti, e anche questo in tal maniera, da scorgersi facilmente che egli medesimo si trova sotto la suggestione di quella necessità, da cui l'intera mitologia fu prodotta. Nel cominciamento del processo, l'unità delle potenze trova la sua rappresentazione nel Caos, che ha un significato più alto e metafisico di quello comune di « materia informe ». Esso è l'*abisso della divinità* e trova il suo riscontro nell'italico Janus (16); le cui facce opposte corrispondono alla potenza negativa e alla positiva, al poter essere e all'essere. Quanto all'usanza di tener aperto il tempio di Giano in guerra, chiuso durante la pace, l'A. osserva che Giano, come l'unità che, profondata in se stessa, è pace; ma, se si apre, è causa di quella lotta in cui risiede la persistenza delle cose, è

l'unità della pace e della guerra, dell'unità e dell'antitesi (17). Diana poi sarebbe l'autrice della dualità. Dal Caos vien fuori la γαῖα, perchè, attraverso tutta la teogonia, la coscienza del dio si comporta, rispetto al dio stesso, come il femminile di fronte al maschile. Essa partorisce il cielo, i monti e il mare. Ma il fondamento del processo mitologico è posto quando, in unione con Urano (Zabismo materiale), produce i Titani e i Ciclopi: gli uni messaggeri della sovranità di Kronos, gli altri di quella di Zeus. Dal Caos nacquero pure l'Erebo (l'Assoluto che ricopre ancora l'antitesi) e la Notte. La genealogia dei figli della Notte (Moros, Momo) è puramente filosofica: si capisce, per es., che, insieme col primo spuntare dell'attività, sia posto Momo, il principio dell'ironia. L'evirazione di Urano, per opera di Kronos, simboleggia il trapasso dall'epoca non-mitologica alla mitologica. Da Kronos e Rhea nascono, oltre le tre divinità maschili già studiate, tre femminili: Hestia, Demeter ed Hera. Se Hera apparisce come consorte di Zeus, non è dubbio che in un rapporto eguale debbano concepirsi Hestia con Ades e Demeter con Poseidone. Hestia (da ἵστημι) è quella che mantiene tutto nello «stare», che si oppone al fluire di Poseidone; Demeter è la coscienza rivolta al dio superiore e si accompagna a Poseidone, come più tardi gli si accompagnerà Anfitrite. Persefone è la coscienza che si libera dalla sua natura, legata al dio reale, e rappresenta, sotto la sovranità di Zeus, quel medesimo che, sotto Kronos, era Hestia. Con Demeter propriamente la mitologia greca viene a collocarsi in mezzo all'egizia e all'indiana, in quanto non casca nel materialismo della prima, nè nello sfrenato spiritualismo dell'altra. La riconciliazione della madre non appartiene più alla mitologia, ma rimane del tutto riserbata a quella coscienza esoterica, la quale si esprime nei misteri. Zeus è colui che lascia venir fuori gli Dei, i quali già prima esistono, ma inviluppati nell'oscura matrice del dio reale. Mediante quella crisi finale, che non è altro se non separazione delle divinità e attribuzione di nomi, ogni singolo dio ha la sua particolare storia e rappresenta poi un qualche momento del rapporto tra le potenze originarie, che producono la mitologia. Così, se Afrodite corrisponde ad Urania; Ares corrisponde a Siva; Metis è la coscienza nella

sua generalità e libertà di fronte al processo mitologico, ma, in quanto attratta da Zeus, è sollevata a coscienza di se stessa, ad Athena, ed esce propriamente dai confini della mitologia. Ella è Persefone consapevole di se stessa nella sua verginità, è la *τριτογένεια*, la coscienza reintegrata nella sua unità. Hermes è l'intermediario, che unisce in Zeus il superiore e l'inferiore. Altre due figure, che rappresentano una formazione isolata, analoga alle precedenti, sono Apollo e Artemide, il primo dei quali ha molti tratti comuni con Dioniso; mentre la seconda, come la prima tenditrice dell'arco, incarna la prima causa della tensione delle potenze, unificate da Apollo. Ma è affare dei mitografi il tener dietro a tutta quella serie interminabile di numi, nella quale dovè certamente aver la sua parte una libera invenzione poetica (18)

« Se si volesse chiamar un errore la mitologia greca, perchè si fonda su di un primo errore, sur una prima dislocazione, rendendo oggettivo un principio che dovrebbe rimanere semplice soggetto, semplice potenza, si dovrebbe dire che è un errore bello, attraente; come della natura, in un grado più alto di considerazione, si può dire che sia un leggiadro errore. Essa è un errore, ma che, già superato e in parte convertito in verità, forma il trapasso alla verità. La proprietà del politeismo greco si fonda su ciò, che esso — in mezzo al passato e all'avvenire — concede alla coscienza un libero rapporto con sè » (19). Gli Dei greci sono ciò che, secondo la concezione superiore di uno spirito scientificamente o poeticamente purificato, sono le cose del mondo sensibile; sono un fenomeno dell'immaginazione, non pretendono ad una verità superiore a quella che attribuiamo anche alle figure poetiche. Ma ciò vale soltanto del politeismo essoterico, quale trovasi in Omero. Se poi si fa questione del contenuto dei misteri, è chiaro ch'esso venne formato da quegli Dei spirituali, che, soppressa la tensione delle potenze, hanno valore soltanto come forme di un unico dio. I misteri sono il prodotto di una coscienza esoterica e rappresentano il passaggio dal Paganesimo al Cristianesimo: come risultato necessario del processo mitologico, non potrebbero averlo preceduto. Essi opponevansi, ma non contradicevano alla mitologia essoterica, di cui eran quasi la chiave, racchiudendone la storia esoterica, espressa con

reali manifestazioni. Considerando ora i misteri eleusini, ricorderemo che Demeter, nel suo concetto, non è altro che la coscienza stessa, ancora attaccata al dio reale, eppure anelante al dio liberatore. Ciò che in lei era legato al dio esclusivo, ne esce fuori come Persefone, la quale dunque appartiene al passato. La riconciliazione poteva accadere solo per mezzo di un dio superiore, il quale era una forma di Dioniso. Il culto di questo nume, celebrato in solennità orgiastiche d'imitazione orientale, non trionfò senza contrasti nella coscienza greca. Il più famoso antagonista di Bacco era Orfeo, ovvero il rappresentante della coscienza passata, del principio astrale. Quando l'idea dionisiaca ebbe vinto infine ogni contrasto, gli Orfici potettero cercare di affermarsi coi *mysteria privata*, insegnando una dottrina che, in tempi assai più tardi, si fuse con la filosofia pitagorica e la platonica. Nelle feste bacchiche esultava il sentimento della libera vita naturale. I satiri impersonavano quella vita animalesca, da cui l'umanità era stata liberata; Sileno era lo stesso principio selvaggio, ammansito e considerantesi con ironia; Pane era il principio universale della natura.

La spiegazione volgare dei misteri pretende che in essi, velatamente, fosse insegnato un *cours d'agriculture*, e si fonda sul concetto, che Demeter fosse in genere la dea dell'agricoltura, Persefone il seme che doveva esser nascosto sotterra, a fin di germogliare e portare il suo frutto. Ma l'A. non accoglie una veduta così triviale e fa riflettere che una così artificiosa allegoria, intessuta su fatti comuni, mal si potrebbe accordare con la proverbiale semplicità greca; mentre è concepibile piuttosto il processo inverso, che il seme divenisse, specie nei misteri, il simbolo di Persefone. E poi, l'agricoltura è forse un mistero? A che scopo le rappresentazioni imitative di ciò che il contadino vedeva ogni giorno e assai meglio in natura? Nelle feste eleusine c'era un significato più profondo: poichè Demeter doveva esser placata affinchè venisse fuori la pluralità dei mesi, poichè il mondo essoterico di Zeus doveva esser liberato da Dioniso (*Λύσιος*), è chiaro che un tal politeismo esigeva come suo presupposto qualcosa di esoterico, affinchè la coscienza liberata potesse giungere a quella cogni-

zione interiore e spirituale, in cui avesse commercio solamente con le cause pure.

Dapprima coi terrori e con certi canti si rendeva soggetta l'anima al divino; si passava poi all'altro momento, alla τελετή, passaggio alla perfetta iniziazione, il cui supremo grado chiamavasi ἐποπτεία (contemplazione reale), distinta dalla μύησις (parte teorica della consacrazione). L'iniziato, dopo le angosce sofferte, vedeva una luce meravigliosa, accompagnata da suoni, danze e divine apparizioni. Liberato dalla necessità del processo mitologico, incoronato come un vincitore, era introdotto nel mezzo delle divine potenze; provando una felicità sensibile e reale. Gli Dei celebrati nei misteri, non solo erano indissolubilmente concatenati, ma altresì personalità successive di un solo e medesimo dio. C'era un triplice Dioniso: il primo, ritirato nel suo in sè, chiamavasi Zagreo ed era il dio selvaggio; il secondo era il mite, colui che rinunziava all'essere per ridursi a fondamento dell'essere, il Bacco tebano; il terzo era lo spirito permanente, chiamavasi Iacchos e consideravasi come figlio di Demeter, la quale, per mezzo di lui, era pienamente riconciliata con la moltiplicità dei numi e con Zeus. La più alta solennità dei misteri eleusini era lo sposalizio di Iacchos con Kore, ossia con la Persefone ricondotta alla sua verginità, con la Persefone celeste. E' inesatto che il contenuto dei misteri si limitasse ad una semplice morale, o a qualche dogma religioso, come quello dell'immortalità dell'anima; laddove il loro contenuto vero e proprio era la storia dei dolori del dio nel suo passaggio attraverso il cieco essere per arrivare alla spiritualità perfetta. La concordanza tra la mitologia egizia e la greca è qui evidente. L'A. esclude che la dottrina occulta dei misteri fosse la dottrina dell'unità di Dio, giacchè, se un monoteismo vi s'insegnava, poteva essere quello soltanto, che riconosceva la pluralità come una via per giungere ad esso. Il vero segreto dei misteri non fu mai rivelato, perciò doveva contenere qualcosa che fosse in contradizione col sistema delle credenze ufficiali. L'interpretazione proposta dall'A. è questa: che il primo Dioniso fosse concepito come signore del passato, il secondo come signore del presente, il terzo come signore dell'avvenire. Che i tre Dionisi fossero considerati

come signori del mondo e però come successivi, risulta dal fatto, che, tra le divinità misteriose, vengono rammentate insieme tre, che eran chiamate, non θεοί, ma ἄνακες. La religione dei misteri costituiva una specie di religione universale, che doveva unificare tutti i popoli, rinnovando alla fine dei tempi, quell'aurea età, ch'era esistita all'inizio del genere umano. Qualcosa di simile fu vaticinato del Messia. In questo senso, il contenuto ultimo dei misteri veniva ad essere un completo superamente del politeismo. (20)

III.

Si è visto a sufficienza che le rappresentazioni della mitologia sono i prodotti di un processo che attraversa certi momenti necessari. Ora dal fatto di questo processo deve senza dubbio essere argomentata una permanenza dell'essere, ch'è la base stessa dell'uomo e della coscienza.

Ma perchè, si potrebbe domandare, questa potenzialità rimane? Si vede che la filosofia della mitologia si riporta ad un altro ordine, a qualcosa che presupponga un atto fuori della coscienza ed un rapporto, che la più libera causa, Dio, si dà o si è data liberamente con la coscienza umana. Se quest'ultima non si distrugge, ciò ha luogo soltanto per opera di una volontà assolutamente libera, che tende a salvarla e che si rivela in quello che nell'ordine dei tempi segue alla mitologia.

Ora noi dobbiamo ammettere che, quando avvenne quella catastrofe, per cui la creatura si ribellò al creatore, fosse stato già concepito il pensiero di reintegrare quest'essere, concepito anzi già prima della creazione del mondo. Una tal volontà è dunque il segreto della rivelazione, ma essa non si rivela altrimenti che per mezzo del fatto, dell'esecuzione. Si vede ancora che la rivelazione può bensì introdurre un nuovo e secondo processo creativo, ma non è un processo necessario nè concepibile *a priori*, essendo la manifestazione del più libero, anzi più personale volere divino. Nulla è più affliggente che l'arrabattarsi dei razionalisti d'ogni specie, i quali vogliono rendere assolutamente razionale ciò che si porge come superiore ad ogni ragione. « Io non voglio ancora parlare di quelli, per cui la ragione è tutto l'essere, e però Dio è soltanto la ragione essente;

su ciò mi sono spiegato a sufficienza... e voglio limitarmi a notare che se la ragione è *tutto* l'essere (e quindi viceversa tutto l'essere è la ragione), non vi è poca difficoltà a dedurre la non-ragione, di cui pur c'è bisogno per esplicare il mondo reale. Ognun vede infatti che, accanto ad una potente e forte ragione, che sembra indubbiamente governare le cose in una certa maniera, a tutto l'essere va mescolata anche una grande e potente parte di non-ragione. Ma la ragione non può essere eternamente se non ragione; essa non può farsi *altro* da sè, o magari il suo contrario. La prima proprietà della ragione è di esser l'invariabile, l'eguale a se stesso... Altri poi, se non vanno così oltre da dire che l'essere di Dio è unicamente l'essere della ragione, vogliono almeno un Dio razionale, e cioè vogliono che Dio non abbia la potestà di operare in modo superiore alla ragione. Così attribuiscono a Dio meno di quel che attribuiscono all'uomo, poichè anche all'uomo si assegna la facoltà di agire in modo *superiore* alla ragione Chiamarsi un uomo razionale è una bella lode, eppure ognuno sente che con ciò non è detto molto. Si è anche d'accordo ad ammettere che l'eroismo *non* è cosa da tutti, che la fede non è cosa da tutti; mentre la ragione è proprio quello che è cosa da tutti. L'amare i propri nemici, oltrechè il non odiarli, il non perseguitarli, è al di sopra della ragione. Perchè adunque non dovrebbe Dio poter agire al di sopra della ragione? In questo senso non è affatto assurdo il dire che i misteri del Cristianesimo, o piuttosto quell'unico mistero, ch'è l'oggetto e però anche la causa unica della rivelazione, la volontà di Dio in rapporto al genere umano straniatosi da lui, sia *al di sopra* della ragione » (21). Il più audace degli apostoli parla della pazzia, della debolezza di Dio. Ripugna al principio di contradizione, com'è inteso comunemente, che il medesimo soggetto *uno eodemque actu* affermi e neghi; eppure questo ha a dirsi di Dio in rapporto alla creatura, che egli ponga ciò che negherà immediatamente dopo. Dio si rivela una natura artistica per il fatto che vuol ridurre tutto nella forma più comprensibile e finita. Nella creazione, mostra tutta la potenza del suo spirito; nella liberazione, la grandezza del suo cuore. Dunque il vero oggetto di una filosofia della ri-

velazione può essere soltanto, in parte quello di elevare la riflessione ad un punto di vista superiore ad ogni conoscenza necessaria, in parte di render comprensibile, ma non già di dimostrare *a priori*, la decisione che è la causa della rivelazione stessa.

Ma qual è il procedimento, a cui dovrà attenersi? Il contenuto della rivelazione è un' altissima storia, la quale retrocede fino all'inizio delle cose e giunge alla loro fine. Non si tratta dunque di stabilire una dottrina, nè di prendere un atteggiamento ostile a nessun dogma; sibbene di studiare la rivelazione come un oggetto simile alla natura, o alla storia del genere umano, come una cosa di fatto. La rivelazione stessa è più antica di tutti i dogmi, o delle varie concezioni subiettive, come si son fatte valere in questa o in quell'età, sotto la spinta di alcune determinate circostanze. « È inevitabile, e non può essere altrimenti, che queste formule potevano in ogni tempo corrispondere solo alla coscienza scientifica di questo tempo» (22). Ora tre metodi principali furono adottati per interpretare i fatti della rivelazione: lo scolastico, lo storico-estrinseco e il mistico. La teologia dogmatica reca in sè delle formule scolastiche, le quali appartengono ad una filosofia del passato e non più alla filosofia del secolo nostro. La vera Scolastica aveva trasformato la teologia in una dottrina quasi interamente non-storica. Dopo la Riforma, si andò all' eccesso opposto di una trattazione storica, ma solo estrinsecamente, e però mancante di ogni vitale principio. Assodata la credibilità degli Apostoli e di Cristo, non occorreva altro, in rapporto ai singoli punti dottrinali, che mostrare, per la via filologico-grammaticale, come questo o quel luogo dei libri neo-testamentari contenesse questa o quella dottrina. Col metodo mistico si annunziò il bisogno di un'intelligenza più profonda. Ma da un lato, fidando solo sull' illuminazione interna, si riusciva ad espressioni oscure e poco persuasive; da un altro, si negligeva troppo l' aspetto storico della ricerca. Il misticismo ci dà soltanto interpretazioni allegoriche, mentre importa piuttosto comprendere il fatto storico come tale (23).

La rivelazione è una divina storia, che incomincia in una sfera trascendente, colla creazione, e termina con la

redenzione. Essa ha come suo centro la persona di Cristo «Dio non è Dio senza il mondo, significa nei nostri tempi: egli non è Dio, non è assoluto Dio, come si dice, senza esser passato attraverso la natura, attraverso la sfera dello spirito finito» (24). Questa veduta è la conseguenza di un malinteso. Certamente Dio non sarebbe signore senza qualche cosa di cui è signore; ma egli è padrone di porre o di non porre il mondo. Il concetto di creazione è altrettanto opposto alla veduta, che fa del mondo una semplice conseguenza della natura divina, quanto all'opinione, secondo cui Dio sarebbe libero bensì di estrinsecarsi nell'universo, ma solo per entrare egli medesimo nel processo. Invece, secondo l'A., il mondo sorge bensì mediante un processo posto in maniera divina; ma Dio rimane fuori del mondo, come sua causa assoluta, *causa causarum*. Ciò che rende intelligibile una teoria della creazione è solo quella potenzialità originaria, che va considerata come il mezzo, in cui Dio vede tutte le possibili posizioni delle potenze tra loro e però l'abbozzo di tutto il mondo avvenire. Così acquistano significato la dottrina delle eterne idee e quella indiana della Maja, come pure qualche luogo della *Sapienza* di Salomone. Solo ammettendo una tal possibilità, Dio era in grado di porre fuori di sè una coscienza di se stesso. Questa libertà, che ha Dio, di apparire esternamente altro da quel ch'egli è internamente o nella sua vera intenzione, noi dobbiamo attribuirgliela, non solo in rapporto alla creazione, ma anche in rapporto al governo del mondo. «Ogni resistenza, ogni impedimento che il corso del mondo offre al bene, è considerato dall'uomo pio come una divina *prova*...» (25). Ammettendo una creazione dall'eternità, verrebbe a distruggersi il concetto stesso di creazione, che importa, come s'è detto, un atto di libera volontà. Prima del mondo c'è un'eternità non assoluta, in quanto essa implica già un tempo come possibile. La tensione delle potenze si comporta verso l'essenziale eternità, ch'è pura unità, come qualcosa di accessorio e di accidentale. Il Dio, nel cui potere è di porre o di non porre l'essere extra-divino, è il Dio totale, il Dio come assoluta personalità; ma noi possiamo chiamarlo anche il Padre, non solo in senso generale, bensì anche in quello speciale, che esso esclude il puro essente, la seconda

potenza, ciò che si eleva sulla potenzialità. Ma una volta tratto all' essere ciò che poteva anche non essere, la seconda potenza, che diremo il Figlio, cessa di mantenersi extra-divina (fuori dell'*actus purissimus*) e rientra nella sua divinità, ma vi rientra come una seconda personalità, consustanziale al Padre. Si badi, a questo proposito, che la dottrina della Trinità non è esclusivamente cristiana, anzi il Cristianesimo ne è una conseguenza. Una parte dei Padri della Chiesa tentò di unirvi dei concetti filosofici; nei tempi moderni, i due spiriti più universali fra i tedeschi, Leibniz e Lessing, si affaticarono a formularla in termini speculativi; in tempi ancora più recenti, dopochè la filosofia ebbe introdotto le triadi concettuali, quasi come necessario tipo della ragione, le deduzioni filosofiche della teoria trinitaria son divenute di moda. L' A. ci tiene a distinguere la sua veduta da siffatte deduzioni, poichè: 1) egli non ammette che il Figlio sia il principio immediato della natura, ma piuttosto la potenza che vince questo principio immediato; 2) con le semplici concezioni astratte non è dato intendere quei rapporti storici, che la dottrina cristiana include. Pigliando, per es., la spiegazione leibniziana: « cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur », è chiaro che lo spirito, in quanto è conoscente, non è una personalità diversa da quella che è in quanto conosciuto, ma sempre una sola. Invece, nella dottrina trinitaria si parla di tre persone, ognuna delle quali ha una sua propria sussistenza. « Dunque nel fatto che nell'essente in sè [in jenem an sich Seyenden] risiede la materia, l'occasione, la possibilità di una tensione, quivi è la particolarità ed insieme la vera forza della mia idea, ciò che le assicura una durevole e permanente azione sulla scienza; poichè solo in tal modo quell'unità diventa viva e in sè mobile... Solo dunque nella dottrina di una possibile esclusione reciproca delle potenze, *mentre* esse rimangono in Dio e sono dunque spiritualmente Uno —, solo in ciò sta il possibile passaggio alla dottrina trinitaria » (26).

La vecchia teologia, a dir vero, parlava di un' eterna generazione del Figlio. Ora bisogna distinguere: 1) la forma originaria dell'essere divino, che in séguito si rivela come

Figlio; 2) il Figlio come tale; e qui ancora: 1) il Figlio, in quanto è occultato nel Padre; e 2) il Figlio in quanto è posto fuori del Padre. Certo il Figlio, come già conosciuto ed amato dal Padre, è eterno; ma non è tale il Figlio in quanto è uscito dal Padre. Questa generazione del Figlio può esser concepita solo come simultanea al cominciamento della creazione. E poichè l'atto, da cui dipende la creazione, non è passeggero, ma perdurante ed eterno, perciò anche il Figlio è eternamente generato. E la generazione non consiste in una posizione *reale* del Figlio, ma piuttosto in una negazione ed esclusione: in quanto il Figlio è negato e potenzializzato, egli vien posto appunto perciò nella necessità di realizzarsi, dunque di superare l' elemento opposto e di ricostituirsi come atto puro. Figlio reale egli è solo alla fine della creazione. Presa nel senso dei vecchi teologi, come anteriore ad ogni tempo e ad ogni volere, la generazione potrebbe seguire unicamente dalla necessità della medesima natura divina ed avrebbe un significato molto improprio. L' interpretazione dell' A. concorda meglio invece (secondo lui) col Nuovo Testamento, per es. con l' epistola 1ª di S. Pietro: Cristo era *conosciuto* (non però generato) prima della creazione. La frase di Paolo: πρωτότοκος πάσης κτίσεως, conferma tale veduta. La terza potenza, come la forza che possiede e governa tutto il processo del superamento, è signora di quel medesimo essere, di cui sono signori anche il Figlio e il Padre: « Tuttavia essa è negata, non immediatamente come il Figlio, ma solo *mediatamente*; inoltre essa non può, come il Figlio, reintegrarsi immediatamente nell'essere con la sua propria azione, ma l'essere le è comunicato solo per mezzo del Figlio; e appunto perciò la terza potenza è l' *impulso*, lo stimolo di tutto il movimento » (27). I Profeti, dice Pietro, sono mossi dallo Spirito Santo. Questo, durante il processo, è potenza demiurgica; nella ricostituzione, è personalità divina. Abbiamo dunque, in conclusione, tre personalità, ma un solo Dio. Nelle potenze vediamo il lato naturale del processo, nelle personalità appare il suo significato divino. Secondo la teologia dogmatica, le tre persone operano indivise nella creazione (« opera Trinitatis ad extra sunt indivisa»). Ciò non va inteso nel senso che ogni persona faccia il medesimo. « Dun-

que ogni persona, o l'inseparabile ed una divinità, deve come singola fare in ogni opera qualcosa, che l'altra non fa, ovvero che essa, come altra, non fa. E così può dirsi allora che la divinità, come Padre o nella potenza paterna, dia la materia di quel prodotto, che essa come Figlio reca a forma creata, mentre essa in quanto spirito, come la volontà comune di entrambi, determina o impone alla creatura quello che dovrà essere, e così la mena a compimento...» (28). L'A. si riferisce, in proposito, ad un passo dell'epistola ai Romani (11,36): « da lui, per mezzo di lui e per lui sono tutte le cose ».

Mentre tutte le altre creature sono l'opera delle potenze cosmogoniche non ancora conosciute come personalità divine, l' uomo vien rappresentato come la creatura, a cui han posto mano queste personalità come tali ; ma appunto perciò egli è messo in rapporto immediato col creatore ed insieme elevato a libertà. Qui si affaccia il problema del come conciliare la libertà del volere umano con l' illimitata causalità divina. Una creazione vera e propria non si può intendere senza una pluralità di cause, perchè la stessa causa che pone la materia non può produrre anche la forma: la posizione della materia è incondizionata, mentre la produzione di una determinata creatura non è pensabile senza una negazione, o limitazione di materia. Ora se noi pensiamo il processo come una successione, si ha una serie di prodotti, verso cui l'essere extra-divino si comporta solo come materia, laddove ogni prodotto è reso autonomo per mezzo di ciò che riceve dall' altra causa e però anche indipendente verso la prima. Immaginando che in qualche forma del divenire sia esaurita l' intera forza della prima causa e che sia altrettanto realizzata l' intera forza della seconda, allora si ha veramente il *dio divenuto:* esso è *come* Dio ed è anche in libertà verso Dio. Il momento ultimo, in cui è raggiunto lo scopo dell' intero processo, è appunto l'uomo, il quale è perciò libero da ciascuna delle tre cause, che hanno avuto parte eguale nella sua creazione, e si può considerare davvero come una quarta causa: l'uomo, s' intende, nel suo stato originario, come ce lo rappresenta la Bibbia. In quanto l' uomo è libero dalle tre cause nella loro differenza e, in questo senso, collocato sopra di loro,

egli può rivolgersi contro il creatore, può voler fare ciò che Dio ha fatto, separare e porre in tensione le potenze, per governare con esse come un creatore. Ma questo appunto non gli è dato. Invece d' impadronirsi lui delle potenze, che nell' unità gli erano insensibili, son esse piuttosto che s'impadroniscono dell'uomo e della sua coscienza, dando luogo, nella loro antitesi, alla differenza tra bene e male. Quel principio, che doveva rimanere alla base della coscienza umana, una volta tratto fuori dal suo in sè, diviene una forza distruttiva e introduce la morte nel mondo, giacchè esso è propriamente l' illimitato, l'ostile alla creatura. Mediante questa catastrofe, noi ci siamo quasi staccati dal nostro proprio passato; mediante essa, un velo ha coperto l' intera creazione; mediante essa, è posta anche l' extra-divinità del mondo, il quale fin adesso era solo accanto a Dio. Essa, come il fatto primitivo della storia, non si può dimostrare altrimenti *che a posteriori*. Dopochè la natura, per opera dell'uomo, fu messa nell' impossibilità di elevarsi alla vita divina, venne a costituire un mondo separato e cadde in balìa di un generale egoismo, che si rivolse contro lo stesso uomo (29). In tal modo peraltro, non solo si ha un libero rapporto con Dio, ma è possibile anche una liberazione da questo mondo, la quale sarebbe stoltezza se il mondo fosse divino.

Poichè l' uomo eccita il principio, che in lui dovrebbe rimanere al centro, ne segue che egli mette in tensione le potenze, le separa da Dio, le pone come forze realmente extra-divine. Collocandosi al posto del Padre, egli ha staccato da lui la seconda personalità, che è detta ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, appunto perchè essa è stata posta nella sua indipendenza ed extra-divinità solo dall'uomo. Tutto il Nuovo Testamento è incomprensibile senz' attribuire al Figlio, e certo dall'origine del mondo, un' esistenza fuori del Padre e da lui indipendente. Prendiamo, per es., il racconto della tentazione di Cristo: se Cristo pigliasse l' essere per sè e quasi in commercio con quel principio cosmico, evocato dall' uomo, l' unità del mondo con Dio sarebbe distrutta in eterno, non si avrebbe più alcun possibile rapporto con Dio. Nella sua risposta, il mediatore designa qual è il suo còmpito: ricondurre l'essere decaduto all'unico Signore, al Pa-

dre. Ma se il Figlio seguì l'uomo nel suo straniarsi da Dio, non è men vero che Dio poteva volere il mondo, soltanto nella previsione di dare all'essere caduto la seconda personalità quale mezzo di rigenerazione. Possiamo perciò distinguere nell'età o nell'Eone del Figlio, che incomincia dalla creazione, due periodi distinti: 1) il tempo del suo dolore attraverso tutto il Paganesimo; 2) il tempo, in cui il Figlio divien signore dell' essere e può agire su di esso (Rivelazione). Sconvolto l'ordine delle potenze, il volere del Padre può mostrarsi unicamente come un mal volere ed ha il diritto di sussistere finchè la potenza mediatrice si affermi nella sua extra-divinità. Durante l'età pagana, l'azione della personalità mediatrice è esclusivamente naturale. Solo in quanto il mediatore, con un libero atto, sacrifica se stesso, riesce a vincere il cieco principio cosmico eccitato dall'uomo e passa effettivamente dal suo essere come potenza all'essere come personalità vera e propria. Si vede pertanto che il suo ufficio di mediatore fu solamente compiuto col suo sacrifizio, ma c' era stato sempre. I Pagani erano certo χωρὶς Χριστοῦ, e nondimeno la stessa potenza naturale, che doveva morire in Cristo, era quella da cui essi furono illuminati. Cristo ha sperimentato tutti i dolori e le tentazioni, a cui fu sottoposta la coscienza umana durante il Paganesimo. La potenza mediatrice non poteva interessarsi per un essere ostile a Dio, senza entrare in opposizione con Dio stesso e farsi partecipe della colpa. Nella sua morte, Cristo muore come potenza cosmica e ristabilisce il suo rapporto col Padre. Ma si badi che l' idea dell'offerta era essenziale al Paganesimo non meno che al Giudaismo, sicchè appare come un'anticipazione della grande idea cristiana. (30) Lo Spirito poi non può esser ricostituito immediatamente, ma solo per mezzo del Figlio. Anch'esso appare in due modi: come potenza cosmica e come Spirito propriamente divino; ma non può venire se non quando è compiuta l' opera del Cristo. Perciò, solo nel battesimo del Messia, egli si rende visibile e, solo dopo la morte del Messia, egli giunge quale ultimo maestro. In conclusione: la volontà riparatrice, per cui il Figlio, anche nella separazione dal Padre, è uno con lui (perchè, in Cristo, l' essere extra-divino è pura forma, data la sua consustanzialità col Padre) è la cagione per cui,

fin dall' epoca della caduta, il Padre si trova spinto a lasciare interamente al Figlio il dominio dell'essere, per poi riprenderlo dopo la reintegrazione e l'assoggettamento completo di questo essere al Figlio, il quale rientrerà egli stesso allora nel Padre, affinchè questi sia tutto in tutto. Altrettanto dicasi dello Spirito, il quale, egli pure, alla fine dei tempi, rientrerà come personalità autonoma nel Padre. Questo dice Paolo nella 1ª ai Corinzii, senza cadere nel panteismo. È lecito poi considerare le tre persone come i successivi regnatori di tre epoche distinte: l' epoca anteriore alla creazione è il regno del Padre, quella attuale è il regno del Figlio, la terza e futura è il regno dello Spirito. Un autore del secolo XVII, Angelo Silesio, disse:

> Der Vater *war* zuvor, der Sohn *ist* noch zur Zeit,
> Der Geist *wird* endlich *seyn* am Tag der Herrlichkeit.

Qui peraltro si esprime il pensiero di una setta, di quella dell'Evangelo eterno. Bisogna dire piuttosto che il «Tag der Herrlichkeit» è il giorno della comune glorificazione del Padre, del Figlio e dello Spirito.

Veniamo ora ad occuparci in particolare della preesistenza del Cristo. Se noi distinguiamo due tempi: quello del semplice disegno e quello del fatto reale, non sarà difficile vedere che il Dio che doveva esser uomo, non poteva non esistere già prima del compiersi della rivelazione, come principio di una rivelazione ancora nascosta, parlante solo per mezzo di segni e di profezie. A provare ciò, l'A. prende ad illustrare il famoso prologo giovanneo. Egli avverte, a questo riguardo, l'insufficienza di un'interpretazione, sia puramente filologica, sia puramente filosofica. Infatti, come quella grande connessione storica, nella quale soltanto è intelligibile il Cristianesimo, non può essere meccanicamente ricomposta col lavoro di mosaico sui luoghi singoli dell'opera, così del pari non si può raggiungere con una filosofia, che escluda da sè ogni elemento storico. Ne è prova il tentativo di Fichte per mettere d'accordo con la sua filosofia il principio dell' evangelo giovanneo. Tutto — egli disse — è nel conoscere; ma questo conoscere stesso è inseparabile dall'essenza divina. In Dio e da Dio nulla diviene,

nulla sorge; in Dio è eternamente solo ciò che *È*; ma altrettanto eterno quanto l'essere interiore di Dio è la sua esistenza. Questa esistenza, che è qualcosa di altro dall'essere ed è tuttavia ad esso eguale, è il conoscere; ed in questo conoscere, che è anche sapienza o ragione, dunque λόγος, vi è un mondo, e tutte le cose hanno acquistato realtà solo mediante esso. Fichte vede nel Logos giovanneo appunto il conoscere. «In principio era il Verbo», significa: in principio era il conoscere. Ma come si passa dal conoscere in generale al Cristo storico? Fichte risponde: assolutamente considerato, l'eterno Logos accoglie un'esistenza personale in tutti i tempi; in fondo, ognuno potrebbe essere il Logos umanato. La peculiarità del Cristianesimo è soltanto l'affermazione, che la determinata persona storica, Gesù di Nazareth, che questa persona di per se stessa, per la sua natura, sia stata una tale perfetta espressione sensibile dell'eterno conoscere, dunque del Logos; ed è indubbiamente vero altresì che questa visione dell'assoluta unità del conoscere coll'esistenza divina non sia mai esistita prima di Gesù. Che Gesù abbia avuto chiara e prima di tutti gli altri uomini questa veduta, è davvero un miracolo straordinario. In questo senso il filosofo si trova sullo stesso terreno del Cristianesimo. E così rimarrebbe anche in piedi la seconda parte del dogma cristiano: che tutti gli uomini, anche i filosofi, solo per mezzo di Cristo siano giunti a vedere che la conoscenza umana non è altro che l'esistenza divina. Con poche variazioni di parole, con minore ingenuità forse e con l'aggiunta di una terminologia ancor meno comprensibile, si esprimerà su questo punto una filosofia più tardiva (il razionalismo hegeliano). Schelling respinge questi artifizi, come pure che il prologo giovanneo sia stato scritto con intenzioni polemiche verso la gnosi di Cerinto. Egli crede che λόγος, nel principio del quarto evangelo, significhi astrattamente: il soggetto, la cosa di cui parliamo. Siccome l'intenzione di Giovanni è di offrire fin da principio tutta la storia del Dio incarnato, è chiaro che, dal punto di vista in cui si pone nel primo versetto, quanto egli dirà sul soggetto di tale storia è ancora *futuro*; perciò non potrebbe dire, per es.: nel principio era il Figlio di Dio, come lo chiama nel 14° versetto. Questa indeterminatezza dell'a

postolo è dunque interamente conforme al suo piano, d'indicare la rivelazione successiva della persona del Cristo. Nel passo di Giovanni sono distinti due momenti successivi: 1) l'eterno, puro essere del soggetto; 2) l'essere del soggetto come A, come speciale potenza. In questo secondo significato, ossia come potenza demiurgica, il soggetto è solo dal principio della creazione. Di una generazione eterna del Figlio è lecito parlare soltanto in senso *logico*: l'atto, che pone il tempo, è certo πρό πάντων αἰώνων, giacchè la distinzione dei tempi accade solo con la creazione. La frase ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν significa: in lui stesso era la vita. Poi si continua, accennando all'effetto semplicemente naturale della luce del Verbo nel Paganesimo ed a Giovanni Battista, che fu testimonio di quella luce. I Pagani non respinsero la luce ancora incompresa nella sua azione; i Giudei respinsero la luce divenuta comprensibile e non l'accolsero. A coloro che l'accolsero, il Logos diede la potenza di reintegrare in se stessi la nascita divina, interrotta dalla caduta.

Ci sono due sfere d'azione della potenza mediatrice: una *historia profana* ed una *historia sacra*. Il vero Dio dell'Antico Testamento è mediato dal falso del mondo pagano; a base della religione mosaica sta il medesimo principio del Paganesimo. Cristo infatti pone un termine alla rivelazione come al Paganesimo. La necessaria successione delle tre potenze è la chiave maggiore per l'intelligenza del Vecchio Testamento. La Genesi infatti ci fa scorgere abbastanza evidenti le tracce di un'alterazione della coscienza religiosa in quello che ci dice sulla malvagità delle generazioni da Enos a Noè, la quale non può intendersi altrimenti se non come un allontanarsi dal Dio-uno dei primi tempi e un degenerare nel politeismo, ciò che fu la vera causa del diluvio. Il monoteismo di Abraham non è ancora interamente sciolto da presupposti mitologici. Tra le istituzioni religiose degli Ebrei, se ne trovano alcune, che erano proprie anche dei popoli pagani: la circoncisione, il divieto di mangiare certi cibi, le offerte, la purificazione dalla lebbra. Monoteisti secondo la legge, in teoria, i figli d'Israele sono politeisti nella pratica, quasi ininterrottamente. I sacrifizi, non potendo toglier la vera causa dell'ira di Dio e avendo perciò bisogno di essere continuamente ripetuti,

erano solo ombre della grande e assoluta riconciliazione futura. Paolo, nella lettera ai *Galati*, parla senza distinzione di Pagani e di Ebrei. Si potrebbe domandare, dopo ciò, come mai proprio il popolo d'Israele sia stato l'eletto. Non si può addurre altro motivo se non che questo popolo era il meno destinato ad avere una storia propria, il meno riempito da quello spirito del mondo, che spingeva le altre nazioni a fondare le grandi monarchie; ed appunto perciò era il più appropriato ad essere il portatore della storia divina. Il Giudaismo non fu mai qualcosa di positivo; ma andrebbe designato o come un Paganesimo impedito, o come un Cristianesimo potenziale; e precisamente questa posizione media gli riuscì dannosa. Quel che vi è di pagano nel Cristianesimo, il concetto del figlio umano di Dio, ne rese più agevole la diffusione tra i Pagani, più difficile tra gli Ebrei. (31)

IV.

Il termine dichiarato del processo mitologico fu raggiunto con la romanità, che mostrò l'impossibilità di un progresso ulteriore col fatto, che si spinse indietro nel passato, ridestando perfino le antiche religioni orientali. La differenza tra Giudei e Pagani era stata poi già soppressa esternamente dall'Impero, prima di esserlo internamente. Era giunto il tempo vaticinato dell'umanazione di Cristo. Il fatto di questa volontaria umanazione non è affare dell'intuizione sensibile, ma dev'esser colto dal pensiero. Secondo la spiegazione tradizionale, l'uomo Gesù sarebbe stato creato immediatamente dall'onnipotenza divina, ovvero la natura umana sarebbe stata unicamente ammessa o attratta dalla divinità. «Videndum erat ne pura divinitas mutata fuisse videretur, sed ad eam simpliciter aliquid accessisse» (Petavio). Ora, con la veduta già enunciata della preesistenza del Cristo, ogni difficoltà svanisce. La personalità di Cristo va collocata in un reale stato anteriore, in cui essa è posta, non per proprio movimento ed impulso, ma per opera dell'uomo. Gesù di Nazareth nacque solamente con l'atto della κένωσις, la quale non deve intendersi nel senso di un *non-usus* della sua divinità, ma di una reale spogliazione della μορφὴ θεοῦ. Un solo e medesimo soggetto

è Dio e uomo; poichè egli è uomo soltanto per mezzo di ciò che in lui è divinità, unità col Padre. Nulla dunque è più assurdo che il parlare indeterminatamente di un'umanazione di Dio, come oggi si suol fare, cercando, con un'espressione pomposa, di attribuire un significato a proposizioni insignificanti e del tutto triviali. « Dio si è fatto uomo », significa: il divino, ma non veramente il divino, bensì piuttosto l'extra-divino del divino si è fatto uomo. « L'essere umano è il suo essere; la personalità divina l'ha voluto e se l'è dato, ma ella medesima è appunto perciò *sopra* questo essere, e, mentre da una parte affermiamo l'unità del soggetto, non vengono d'altra parte ad esser confuse la natura divina e l'umana; l'identità tra il divino e l'umano non è sostanziale, ma soltanto personale, sicchè la natura umana è indubbiamente l'impersonale, *ciò ch'è posto* dalla natura divina, mentre la divina è il personale, che *pone* la natura umana; quella è il puramente sostanziale, *id quod substat divinitati*, questa ciò *cui substat*, dunque il soprasostanziale. La variazione si riferiva solamente al sostanziale, alla μορφὴ θεοῦ, divenuta μορφὴ dell'uomo (32).

Nel fatto dell'umanazione bisogna considerare due lati: il morale ed il fisico. Sotto il primo aspetto, notiamo che nell'umanazione si tratta, non già di sopprimere l'extra-divinità, ma di spogliarsi in questa della *forma divina*. La volontà del Padre dev'esser vinta: ora *la volontà può esser vinta solo dalla volontà;* è dunque necessaria una vittoria *morale* sulla volontà, la qual vittoria era possibile solo con la volontaria sottomissione della potenza mediatrice. Questa infatti era in piena indipendenza verso il Padre, e nessuna necessità la costringeva al sacrifizio. Quanto al secondo punto, la possibilità materiale dell' umanazione è nella stessa potenza mediatrice. « Il primo *fondamento* all'umanazione di Cristo è posto dunque con ciò, che la seconda potenza si materializza verso quella più alta. Naturalmente non è la personalità come *tale* ..; è la *potenza*, è il naturale, il sostanziale della personalità, che si materializza in tal guisa... Ella si materializza, significa dunque: si fa materia di un processo *organico*, naturalmente del più alto processo organico, perchè ella deve entrare al posto dell'uomo, dev'essere invece dell'uomo» (33). E le è piena-

mente libero di scegliersi il luogo di questa materializzazione, nascendo da una donna e facendosi creatura. Nel Paganesimo, la riconciliazione, era puramente subiettiva, perchè si verificava solo nella coscienza, non toglieva la vera causa dello sdegno divino; ora invece è obiettiva; lì era favola, qui è verità storica. « Colui, che trovavasi ἐν μορφῇ θεοῦ, era, appunto in questa μορφῇ, come potenza naturale, principio del Paganesimo. In quanto spogliavasi di questa forma sino alla morte –, *in colui che moriva* in tal guisa moriva il Paganesimo tutto » (34). Il dio umanato è il figlio di sua madre, come ogni uomo, e però il discendente di David: perciò con tale umanità, che ha luogo soltanto ἐκ πνεύματος ἁγίου, con la cooperazione dello Spirito Santo, il Logos veniva ad umiliarsi, rendendosi affatto analogo ad un ente di questo mondo e sottoposto alle medesime leggi. Circa l'unione delle due nature poi, Schelling ricorda le tre teorie: dell'eutichianismo, il quale ammette che, prima dell'unione, ci fossero due nature, ma, dopo l'unione, una sola; del nestorianismo, secondo cui, Cristo consta di due nature e in due nature; e della credenza ortodossa, la quale ammette bensì due nature, ma in una sola persona. Egli le scarta tutte, affermando che Cristo sia in *duabus*, ma non *ex duabus naturis*, e che l'immediato *subjectum incarnationis* non sia nè Dio nè uomo, sibbene qualcosa di medio.

Circa i miracoli di Cristo, è da notare che essi, in rapporto all'usuale ordine delle cose, possono dirsi miracoli, ma, in rapporto a quell' ordine superiore, a cui Cristo appartiene, sono fatti interamente naturali. Per comprendere meglio quest'osservazione, bisogna riportarsi con la mente allo stato extra-divino del mondo. Se Dio fosse nel mondo con la sua volontà, non potrebbe il mondo essere così pieno di scissione, di confusione, di errori, di malattie. In ciò il naturalismo ha perfettamente ragione. « Ma appunto per questo, diciamo ora, il mondo in cui Dio potrebbe essere con la sua volontà, esiste sempre *potentiâ*, secondo la materia, e appunto per questo è data anche la possibilità del miracolo. Se le cause e le leggi, che regolano il corso della natura, sono manifestazioni di una volontà irata, perchè negare la possibilità che Dio, penetrando nella natura in forma benigna, ne alteri il corso regolare? È da avvertire

inoltre che nell' umanazione del Logos non rimane punto soppressa l'azione demiurgica, la quale pertanto, nel compiere i miracoli, viene ad essere come un *actus irreflexus* che attesta la gloria del Padre, non già un atto della volontà sua propria in quanto egli è un uomo. Tutto questo, s'intende, in linea generale, salvo sempre il diritto, che ha la critica storica, di far le sue riserve sulle notizie riferite dagli evangeli. La morte poi, sostenuta volontariamente da Cristo, è la maggior prova della sua obbedienza e sottomissione al Padre. Essa era già decisa fin da principio, avanti la sua apparizione in forma d' uomo, ed approvata dal Padre. Ad assicurare la salvezza del mondo, importava togliere ogni forza, non solo esternamente, ma anche internamente, nella sua radice, al principio che si era straniato da Dio. Di quella morte, i Pagani furono lo strumento; gli Ebrei, gli autori: anzi è da notare che il principio del Paganesimo doveva morire della morte dei Pagani (giacchè il supplizio della croce era ignoto agli Ebrei). Sottomettersi a Dio voleva dire sottomettersi al principio del suo sdegno: Cristo entrò dunque al posto dell'uomo. Dopo aver attraversato lo stadio della vita presente e naturale, egli passò per due altri: per quello del mondo degli spiriti, in cui, secondo l'epistola di Pietro (I, 3, 19) erano ἐν φυλακῇ, in uno stato intermedio, coloro che ai tempi di Noè non avevano creduto; e per quello della risurrezione, in cui l'essere spirituale, sciolto dall' immobilità, ripiglia il momento della potenza, del libero moto. « La risurrezione di Cristo è il fatto decisivo di tutta questa più alta storia, che certo non è intelligibile dal punto di vista comune. Fatti come la risurrezione di Cristo sono come lampi, attraverso cui la più alta, ossia la vera, l'interna storia penetra in quella puramente esterna. Chi toglie via questi fatti, cambia la storia in una *mera* esteriorità; ciò che forma la portata, il valore e il suo unico significato, è tolto via insieme con quei fatti; e come deserta, vuota e morta, come priva di ogni divino contenuto appare la storia, una volta privata della sua connessione con quell' interiore, divina, trascendente storia, che è propriamente la *vera* storia, la storia κατ' ἐξοχήν !... Non già *risolvere* la storia esterna in quella più alta, ma conservare il suo legame con essa, questo de-

ve, tra l'altro, essere anche uno degli effetti di una filosofia della rivelazione » (35). Secondo la lettera di Paolo ai Filippesi, all' obbedienza di Cristo verso il Padre fino alla morte, doveva seguire l'elevazione: egli è riconosciuto come signore, come *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει*, come erede effettivo di Dio, e gli è concesso di conservare una personalità indipendente, col volere di Dio. « A me è stata data ogni potenza nel cielo e sulla terra »: con queste parole si divide Cristo dai suoi discepoli. Del resto giova notare che con la gloria presente di Cristo è restata vinta quell' umiliazione, in cui egli era stato gettato per colpa dell'uomo; nondimeno, poichè questa glorificazione è ancor sempre *nascosta*, solo nell'avvenire ce ne sarà una palese e generale. L'ultimo fatto della vita di Cristo è la sua ascensione al cielo (36). Ma, a spiegare questo fatto, occorrerebbero delle vedute speciali. Sarebbe, per es., necessario trattare dello spazio infinito, giacchè la dottrina finora ammessa poggia su presupposti, che richiedono una critica severa. Se in qualche punto del cosmo lo spazio è divenuto una forma necessaria di esistenza e però d'intuizione, non ne segue perciò che il tutto sia *realmente* nello spazio e che distanze, le quali a noi appaiono come spaziali, non possano anche esprimere dei rapporti e delle differenze soltanto ideali. Si può adesso domandare, come conclusione del già detto, quale acquisto effettivo ci abbia procurato la redenzione. Per il fatto, che Cristo ha persistito volontariamente nell' umanità, anche nella morte, egli ha potuto giustificare la natura umana, rendendola di nuovo accetta al creatore. Ma l' opera sua più rilevante è la possibilità, che egli ci ha procacciata, di ricevere l'azione dello Spirito Santo. Senza la sua sparizione, non verrebbe l' ultimo e più eccelso mediatore. Anche qui si addimostra la legge di quell'economia divina, che si fonda sulla successione delle personalità, ognuna delle quali chiarifica le parole di quella precedente. Per via di questo rapporto, Cristo poteva umanarsi e morire solo in forza dello Spirito Santo. Con la morte di Cristo e con la diffusione dello Spirito Santo, vien tolta ogni efficacia alle *ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κυριότητες* (Paolo), per le quali non bisogna intendere soltanto le potenze e i principii cosmici; ma, poichè queste si graduano nella natura, esse vanno in-

tese come le forze innumere che si son prodotte per la coscienza. Questa è bensì posta da Cristo in libertà verso di esse, ma non rimane sottratta alla possibilità di subire il loro giogo, anche sotto altre forme.

Il fatto della risurrezione di Cristo porge occasione ancora una volta allo Schelling di pronunziarsi sulla questione dell'immortalità umana. Egli distingue anche qui un triplice stato da attraversare. Il primo è la vita presente, sottoposta a tutte le necessità naturali, e però anche alla morte. Il secondo è quello dell'esistenza puramente spirituale, come se lo raffigura la coscienza comune. Ma, poichè lo spirito umano non è come lo spirito assoluto di Dio, si rende necessario un terzo stato, quello della risurrezione della carne. Se l'uomo vivente risulta di corpo, anima e spirito, è ovvio che l'anima è implicitamente l'intero uomo e che perciò, dopo la morte, deve conservare qualcosa degli altri due elementi. « La morte dell'uomo potrebbe dunque essere, non tanto un distacco, quanto un' *essentificazione*, in cui l'accidentale perisce, ma l'*essenza*, ciò che è propriamente l'uomo, è conservata. Infatti nessun uomo appare, nella sua vita, del tutto quel che egli È. Dopo la morte, è soltanto egli stesso » (37). Come dalla pianta si estrae la sua essenza, così pure il corpo potrebbe esser conservato nella sua essenza. Lo stato dopo la morte potrebbe paragonarsi, non ad un sonno incosciente, ma ad un sonno vigile, o ad una veglia dormente. È plausibile che la memoria si conservi, ma che non si estenda a tutte le cose possibili, giacchè anche quaggiù un uomo retto vorrebbe qualche volta dimenticare ad ogni costo. Vi sarà un oblio, un Lete, ma con diversi effetti: i buoni avranno l'oblio di ogni male, di ogni dolore; come i cattivi l'avranno di ogni bene. Del resto, non potrà esserci una facoltà memorativa come quaggiù, poichè tutto sarà interiorizzato; allo stesso modo che di un amico, di un'amante, con cui si ha un cuore ed un' anima, si dice, non già che ci ricordiamo di loro, ma che essi *vivono* perennemente in noi. Concludendo: la vecchia metafisica era nel torto, perchè voleva dimostrare l'immortalità dell'anima, considerando l'anima come una cosa. Ora l'anima non è un semplice in senso puramente negativo, ma un tutto di funzioni tra loro connesse: dunque, se una di que-

ste funzioni si spegne dopo l'altra, o se il principio che le annoda s'indebolisce, l'anima, nonostante la sua incorporeità, potrebbe andare distrutta; potrebbe anche essere un principio distinto dal corpo e che, finchè dura la sua relazione con esso, vivifica questo corpo, ma, non appena il rapporto cessa con la distruzione del corpo, ritorna nella sua generalità. Senza dubbio, l'immortalità dell'essere umano si fonda su di una indissolubilità, ma su di una indissolubilità dei tre momenti, i quali debbono esser rappresentati in modo, che l'uomo, posto una volta il primo di tali stati, vivrà necessariamente anche il secondo e il terzo, e, poichè non li può vivere simultaneamente, li attraverserà in maniera successiva.

In Cristo muore tutta la religione cosmica, il gran Pane. Ma in che modo il Cristianesimo considera in rapporto a sè quel cieco principio del Paganesimo? Esso lo chiama *Satana*, il principe delle tenebre. Occorre dunque chiarire questo punto importante. Una veduta antica e, per un certo tempo, generalmente ammessa, fa derivare tutto il Paganesimo da una suggestione di Satana. Essa concorda in parte con la nostra, in quanto riconosce nelle rappresentazioni della mitologia una forza reale, indipendente dalla libertà dell'uomo. La veduta ortodossa poi concepisce Satana come uno spirito individuale e creato (il nome *Satan*=avversario; onde fu tradotto in greco con διάβολος, da διαβάλλειν= *interjicere se ad obsistendum*), che si ribellò a Dio per superbia. Ma, se Cristo non è una creatura, non si può intendere come il suo avversario sia tale, giacchè, a vincere una creatura, non c'era bisogno di mezzi così straordinari (i Bogomiti anzi chiamavano Satana il fratello maggiore di Cristo). Ora, se da un lato non può mai dimostrarsi come e quando Satana sia stato creato e se non vi è neppure una necessità filosofica di concepirlo come creatura, è d'altro lato assolutamente contrario al concetto ispiratore del Vecchio e del Nuovo Testamento, anzi della rivelazione, l'ammettere un principio malvagio vero e proprio. Un principio malvagio di sua natura, sarebbe necessariamente coeterno a Dio. Inoltre a Satana è attribuito un regno come a Cristo: con cui è posto quasi allo stesso livello. Ora l'immaginarsi che un tale spirito sia divenuto infedele a Dio

per superbia, non si concilia con la dignità di Satana. E infine, benchè nel Nuovo Testamento egli appaia come il nemico di Dio, appare anche d'altra parte come un principio pertinente alla stessa economia divina e perciò riconosciuto da Dio. Ciò si vede specialmente dal libro di Giobbe, dov'è rappresentato come uno strumento che serve ai fini di Dio stesso. Egli si rivela come il tentatore, come « una potenza, che è inclinata a porre in dubbio e però al cimento la volontà dell'uomo, come una potenza dunque, che è quasi necessaria affinchè l'incerto diventi certo, l'indeciso si decida, l' intenzione si mantenga » (38). Senza esser propriamente malvagio, porta nondimeno alla luce il male nascosto e se ne rallegra quasi di una conferma del suo dubbio. In questo senso, egli è invidioso. L' A. crede che per Satana debba intendersi quel principio infinito, che sta a base della creazione e della coscienza, ma che, appunto perchè, per colpa dell' uomo originario, esce fuori del suo stato potenziale, minaccia di sopprimere la creazione e la coscienza. Questo momento corrisponde al momento ammesso dalla teoria ortodossa e nel quale Satana è ancor puro. Egli non è veramente un essere sussistente per sè, ma propriamente un essere che non ha alcuna verità e che dovrebbe rimanere un μὴ ὄν. Il nome a lui dato di Belial significa appunto: *id quod non prostat, non exstat.* Solo per causa dell' uomo, questo principio è stato tratto fuori de' suoi limiti e trasformato in principio reale, in una falsa vita. Esso è bensì spirito, per la sua tendenza opposta ad ogni formazione concreta, ma uno spirito *divenuto*, eccitato dall' uomo. Si potrebbe obiettare che quest'interpretazione contradice alla dottrina rivelata, secondo cui Satana fu il tentatore, che occasionò la caduta dell'uomo. Ora è certo che il reale potere di Satana sull'uomo derivò dalla caduta; ma la potenzialità ideale di essere qualcosa di extra-divino e di sedurre l'uomo in tal modo, esisteva già fin dalla creazione. È poi naturale che, alla fine della lotta, Satana venga sentito sempre più come uno spirito malvagio (cfr. gli scritti degli apostoli Paolo e Giovanni). La κυριότης, di cui si parla nella seconda epistola di Pietro, è Satana istesso, giacchè questi è davvero l'elemento naturale posto dall'ira divina, la gran potenza di Dio nel mondo caduto, quella potenza

che lo stesso Michele (rappresentante del Messia nella lotta sul corpo di Mosè) non osa oltraggiare e condannare. Anche la tentazione di Cristo divien comprensibile, ammettendo che Satana non sia una creatura, ma un principio reale, alle cui sollecitazioni doveva essere sottoposto lo stesso Mediatore. E così infine si spiega quell'onnipresenza, che a Satana è attribuita.

Il senso ultimo dell' intera creazione è appunto dichiarare Satana come un non ente. Ma esso non può mai deporre la duplicità della sua natura, sicchè gli rimane sempre aperta la possibilità di ridestarsi e di ripresentarsi all'uomo come qualcosa che lo affascina e lo tenta. La narrazione mosaica del peccato originale contiene una divina verità, ma quale può apparire ad una coscienza che trovasi ancora al punto di vista mitologico; onde rappresenta come esterno un processo tutto interiore. Anche gli appellativi, che a lui son dati nel Nuovo Testamento, di peccatore, padre di menzogna ecc., confermerebbero l' interpretazione già esposta. Il rapporto di Satana con l'uomo è duplice: 1) un rapporto generale, rispetto a cui vanno distinti dei periodi (l'Eone del diavolo e quello di Cristo); 2) un rapporto col singolo uomo: e a questo punto si riferisce la dottrina del male radicale. Quello spirito è in possesso dell' uomo, ed essendo infinita possibilità, giuoca in tutte le forme, i colori e le figure, cercando di trascinarlo a realizzare le possibilità in esso contenute. Il concetto di Satana è il più dialettico di tutti i concetti immaginabili. In lui s' incarna il perpetuo eccitatore e motore della vita umana, il principio senza di cui il mondo si addormenterebbe, la storia s' impaluderebbe. Per la sua inesauribile potenzialità da un lato e per la sua impotenza dall'altro, egli è come un'eterna fame di realtà: onde l'apostolo ha potuto paragonarlo ad un leone ruggente. A questo proposito gioverà osservare che l'uomo non deve lottare solo « con la carne e col sangue », ma con quelle spirituali forze del male, che son rivolte specialmente contro le nature nobili e spirituali. Un'istruzione fondata e utile alla vita non può far a meno d' iniziare i giovani nei misteri del male (*τὰ βάθη τοῦ σατανᾶν*: *Apoc.*, 2, 24), affinchè essi non entrino inesperti nel mondo, « poichè ognuno, a meno che non si limiti a ripetere un tema impa-

rato a memoria, o a recitare una parte anche imparata a mente; ognuno, che affronti davvero il mondo, incontrerà immancabilmente quel generale avversario e verrà con lui in conflitto» (39). Come nella natura, se è eccitata una potenza (per es., un'elettricità), subito si risveglia quella opposta, così l'approssimarsi di Cristo veniva a suscitare, per reazione, fenomeni di natura morbosa, notevole sopra tutto quello delle ossessioni demoniache, le quali accadevano specialmente nelle contrade abitate da Pagani. I demoni infatti sono, per i giudei, potenze pagane. Queste malattie sono le convulsioni del moribondo Paganesimo. La lotta tra Cristo e il suo avversario era lotta di vita e di morte, una lotta tra due volontà; e Cristo, interprete dell'umanità intera, non può riconoscere altro in Satana che il nemico di Dio e dell' umanità, il nemico su cui egli deve riportar la vittoria. Anche Lutero sostenne una lotta consimile.

Il mondo degli angeli offre qualcosa di analogo alle *ἀρχαῖς* e alle *ἐξουσίαις*, a quelle potenze, su cui dicesi che Cristo sia stato inalzato. Ma poichè gli angeli sono stati collocati più alto che l' uomo, la più alta di tutte le creature, ne segue che gli angeli, come pure potenze, non hanno a dirsi creature nel medesimo senso concreto in cui è creatura l' uomo; nè del resto si può sostenere che gli angeli siano stati creati. È lo stesso caso di Satana. Certo, senza la creazione, non vi sarebbero angeli: ma questi, come pure possibilità implicite, non formano oggetto di creazione, benchè vengano fuori *post actum*. Poichè l'essere del mondo è in sè veramente possibile e si realizza solo mediante il volere divino, perciò sono ammesse, a titolo di possibilità, le antitesi tutte di questo essere; alla stessa guisa che, insieme con l'esistenza di uno Stato, è posto un numero infinito di possibilità contrarie, e cioè di misfatti. Ad ogni regno della creazione, anzi ad ogni provincia di questo regno, è stato preposto un dominatore, il quale però è soggetto all'uomo, capo della creazione. Ma se costui viene a spogliarsi della sua eccellenza, si elevano dal loro fondo tutte quelle possibilità subordinate, e l'uomo cade in loro balìa. Finchè rimanevano nello stato di possibilità, eran buone; per colpa dell'uomo, si manifestano come spiriti maligni: alla stessa maniera che, se l'*ἡγεμονικὸν* dell'organismo vacilla, scappano fuori gli

spiriti della malattia. Se noi siamo stati costretti a riconoscere delle potenze morali e intelligibili, tanto più saremo necessitati a riconoscerne di analoghe per il mondo fisico, segnatamente in certe malattie ignote, che si propagano sulla terra e non si possono combattere o neutralizzare con mezzi puramente materiali. È un angelo della distruzione che percuote il popolo d'Israele nella gran peste scoppiata al tempo di David. Come gli angeli cattivi sono potenze, che non dovrebbero esser reali, ma lo diventano con la caduta dell'uomo; così gli angeli buoni son potenze, che dovrebbero essere, ma che, in seguito alla stessa caduta, son rimaste allo stato di pure potenze, e però si capisce che essi di lor natura sian privi di volere. Ogni uomo in questa vita è posto tra due angeli: uno buono, l'altro cattivo. Prima dell'apparizione di Cristo, gli angeli erano esclusi dalla realtà; con la nascita di lui, escono dal loro stato occulto. Poichè gli apostoli avevano la missione di soggiogare il Paganesimo, è naturale che essi, nel parlare degli angeli, usassero un linguaggio molto affine alle rappresentazioni mitologiche, quale si può vedere, per es., nell'apostolo Pietro, il quale pur non aveva letto la *Teogonia* esiodea. Si direbbe che, mentre negli apostoli si eliminava l'esclusivo elemento giudaico, la loro coscienza si aprisse all'elemento pagano. Si rammentino la lettera di Giuda e la seconda di Pietro. Le teofanie, di cui parla il Nuovo Testamento (per es. la stella che apparve ai saggi dell'Oriente, lo Spirito che appare in forma di colomba), derivano dalle stesse potenze, che occasionarono le rappresentazioni della mitologia

Quando l'opera di Cristo sulla terra fu compiuta, egli previde e annunziò pure ai suoi discepoli che un tempo, com'era stato quello del suo passaggio, non poteva durare a lungo Lo stato estetico, i doni spirituali ed altri simili influssi straordinari dovevano cessare. Lo stato, diremmo quasi, preistorico della Chiesa, tempo d'innocenza e di concordia, non poteva esser duraturo; altrimenti la Chiesa non ne sarebbe uscita. In quanto il Cristianesimo penetrava nel mondo, esso doveva uscire da uno stato d'unità meramente negativa e modificarsi in rapporto a quelle generali condizioni e leggi, a cui ogni sviluppo è sottoposto nel mondo, avviandosi così, dopo uno stadio di separazione, verso l'unità libera e positiva. Il progresso della coscienza cristiana era posto nell'universale

diffusione fra tutti i popoli e in un accrescimento interiore del Cristianesimo stesso: dunque la Chiesa propriamente storica incomincia col momento in cui essa diviene religione del mondo. Ora in questa Chiesa ci sono delle differenze, che l'A. si sforzerà d'indagare, non già con un ragionamento *a priori,* ma storicamente (40). Leggendo con attenzione la vita di Gesù, notiamo che, in certe occasioni solenni, Cristo preferisce Pietro, Jacopo e Giovanni agli altri apostoli. A ciascuno dei tre assegna un nome speciale: a Simone quello di Pietro, ai due fratelli Jacopo e Giovanni quello di «figli del tuono»; ma considera Pietro come il capo. Nondimeno il primato, o piuttosto la priorità, che vien attribuita a Pietro, non implica punto il concetto di una superiorità; anzi il concetto di fondamento esige qualcosa che si elevi su di esso. Perciò un secondo apostolo doveva seguire, Jacopo, ed un terzo, Giovanni, come termine finale. Ma Jacopo fu rapito assai presto dal martirio, quasi per lasciare il posto ad un altro, a Paolo, il quale proseguì la missione di Pietro. Si ha dunque la successione: Pietro, Paolo Giovanni, la quale è parallela alla successione dell'epoca pre-cristiana: Mosè,Elia, Giovanni Battista. Pietro corrisponde a Mosè: egli è il legislatore, il fondamento stabile, il principio sostanziale; Paolo corrisponde ad Elia (profetismo), come principio del movimento, dello sviluppo, della libertà nella Chiesa; Giovanni fa riscontro al Battista ed è l'apostolo dell'avvenire. Paragonando tra loro due i primi apostoli, se ne vede rispecchiata la differenza del carattere anche nello stile dei loro scritti. Pietro ha qualcosa di rupestre, d'involuto: egli guarda al passato (cfr., per esempio, l'espressione, in cui paragona il battesimo al diluvio). Nel carattere di Paolo vive il principio dialettico, scientifico, esplicativo: egli guarda al futuro. Già durante la vita dei due apostoli, si manifestò la loro opposizione. Le prime comunità furono petriniane. Paolo, a cui è stata affidata la predicazione dell'evangelo tra i pagani, gode una speciale libertà, perchè dice espressamente di non aver ricevuto l'evangelo da alcun uomo, ma soltanto dal Signore, ed aggiunge anzi di esser venuto contro a Pietro. Il quale, a sua volta, in una delle sue epistole, nota che alcune espressioni di Paolo, per la loro difficoltà, potevano confondere gl'ignoranti. Questo sentimento

si accentuò più tardi, come attestano le *Recognitiones* di Clemente. Più tardi ancora si ebbero correnti eterodosse, ispirate al paolinismo, nei Giansenisti e nei Metodisti. Tutta la Riforma non è altro che l'elevazione dell'autorità di Paolo su quella di Pietro; onde, in questo senso, Paolo è il primo protestante, e la *magna charta* del protestantesimo è il secondo capitolo dell'epistola ai Galati. Ma la vera Chiesa non è nelle forme unilaterali, in cui il Cristianesimo esiste al presente, bensì in quella, che, attraverso Pietro e Paolo, sarà la Chiesa di Giovanni. Ad essa era certo necessaria la spada di Pietro, nel carattere del quale è già latente quel medesimo spirito, che distrusse più tardi tutti i nemici, veri o presunti, della sedia romana, specie nel secolo XIII; tanto che allora gli eretici furon tratti a pensare che il papa fosse il vero Anticristo. Tutto ciò infatti, che fu rimproverato alla Chiesa romana, è già raffigurato anticipatamente negli errori di Pietro. Quello stesso uomo, che, per la sua incrollabile fede nel Cristo come figlio di Dio, era stato chiamato la pietra della Chiesa, viene anche detto, per la sua prudenza mondana, Satana. Non meno importante è la sua triplice negazione del Signore. Egualmente in tre modi negò il Signore la Chiesa romana: anzitutto, col mirare all'onnipotenza politica; poi, dopo esser caduta sotto la dipendenza di questo potere, col farne il proprio strumento e provocarne ordini sanguinosi; infine coll'abbassarsi a strumento di esso. Ma, non ostanti queste ripetute negazioni, non cessa mai di essere la Chiesa di Cristo e mantenere quella base, che sarebbe già andata perduta nelle bufere politiche e nelle agitazioni delle idee. Forse non è troppo lontano il giorno, in cui essa, ad uno sguardo del Signore, si rammenterà della profezia di lui, come già fece Pietro. La missione della Riforma non fu quella di togliere alla religione la sua base già stabilita (Lutero chiama ancora sua cara madre la Chiesa di Roma), bensì di arrestarla sul cammino della totale degenerazione ed aiutarla a raggiungere la liberazione finale. Mentre la comunità di Pietro è strettamente legislativa, la nuova comunità sorta dalla Riforma è assai libera, e la Germania si può paragonare al deserto, in cui fugge la donna dell'*Apocalisse*. Quanto alla chiesa greca, essa non si contrappone veramente alla romana, perchè affaccia le stesse

pretese, che non potè far valere completamente per il sopraggiungere della fiumana del Maomettanismo. « In Germania si decideranno le sorti del Cristianesimo : il popolo tedesco è stato riconosciuto come il più universale, per lungo tempo contò ancora per il più amico della verità, capace di sacrificare tutto alla verità, anche la sua importanza politica » (41). Non per questo l'A. intende farsi apologista del Protestantesimo: il suo punto di vista è, in generale, il Cristianesimo nella totalità dei suoi svolgimenti storici, il suo scopo è quella chiesa veramente *universale*, che si può edificare soltanto nello spirito. Il Protestantesimo può acconsentire anche a lasciarsi contestare il nome di chiesa, tanto più che la parola ἐκκλησία ha qualcosa di restrittivo. Esso deve riconoscere di esser solamente transizione, mediazione; ma appunto perciò, soltanto esso ha un avvenire. Bisogna confessare che il Cattolicismo ha la *cosa*, ha il merito di aver conservato il suo legame storico con Cristo. Ma, poichè l'unità della chiesa romana è tutta esteriore e cieca, non già interiore ed illuminata, e poichè essa ha trovato la sua antitesi; il significato di tale antitesi non deve consistere già nel sopprimere l'unità stessa, ma nel mediare il passaggio dall'unità cieca a quella intelligente. Se lo scopo fosse raggiunto in questa direzione, se la Riforma potesse lasciar cadere tranquillamente anche gli ultimi residui che ha serbati della chiesa petriniana, essa potrebbe dirsi compiuta. Il Cattolicismo non potrebbe rimproverarle più l'inconseguenza di non sapere opporre se non delle opinioni umane al naturalismo, al razionalismo, ecc. Al dilemma degli avversari: *ou Catholicisme ou déisme*, potrebbe rispondere: sì, anche il deismo (o l'ateismo), ma per ritornare da questo al punto di vista del Cristianesimo positivo (42).

Ora l'auspicato terzo periodo è stato anticipato dall'apostolo Giovanni. In costui non c'è il carattere impetuoso di Pietro, nè il soffio agitatore di Paolo, ma aleggia uno spirito soave e celeste. Come figlio del tuono, egli appare solo nell'*Apocalisse*, che appartiene ad un tempo anteriore; mentre nell' evangelo e nelle epistole è colui che è stato già chiarificato, accolto in Cristo. Egli all' amore dialettico di Paolo congiunge la semplicità di Pietro. Qui cade opportuno rilevare una differenza fondamentale tra i Sinottici e il quarto

evangelo. Il Cristo dell' evangelista Marco e quello di Giovanni differiscono tra loro come il Socrate di Senofonte e quello di Platone. L'evangelo di Marco è il più antico ed ha una speciale relazione con Pietro, quello di Luca è paoliniano, quello di Giovanni è scritto per un lontano avvenire. Come poi in Dio stesso ci sono tre distinzioni, così nel Cristianesimo vanno distinti tre apostoli principali: Pietro è l'apostolo del Padre, Paolo è il vero apostolo del Figlio, Giovanni è l'apostolo dello Spirito; e come Dio non è in una sola persona, così la Chiesa non è in un solo apostolo. Ma se, nel convegno di Gerusalemme, i Giudei e i Pagani furono divisi tra Pietro e Paolo, sembra che Giovanni sia stato considerato come l' apostolo di quella chiesa che avrebbe riuniti gli uni e gli altri, di quella nuova Gerusalemme, che egli stesso vide scender giù dal cielo. Egli è il terzo apostolo, l' apostolo dell' avvenire, dell' ultima età, quando il Cristianesimo sarà oggetto di universale conoscenza e sarà la religione veramente ufficiale, non come chiesa gerarchica, bensì come religione dell' umanità. Che Cristo abbia predestinato Giovanni all'opera dell' avvenire, si rileva dalla narrazione contenuta nell'ultimo capitolo del quarto evangelo, per quanto enigmatico esso paia. La frase: « io voglio che costui rimanga finchè io verrò », accenna che la funzione di Giovanni incomincia col tempo in cui verrà il Signore, dunque con l' ultimo tempo della Chiesa. È forse un presentimento di ciò il fatto che così poche chiese, in confronto agli altri apostoli, siano state consacrate all'apostolo Giovanni ? La vera chiesa giovannita è propriamente e pur sempre futura. In conclusione, la profezia di Giovanni : « Dio sarà tutto in tutto », non sarà un puro teismo nel senso dei nostri teisti e razionalisti, ma uno tale, da presupporre e contenere in sè tutto il processo compiuto dalla religione cristiana. Già Basilio Magno in una sua epistola dice: la nostra intelligenza dev' essere conservata dallo Spirito Santo, in modo che non dimentichiamo per la teologia l'economia, per la dottrina astratta quella storica. La Riforma, che lasciò intatti i dogmi speculativi, si volse specialmente al processo interiore e alle dottrine soteriologiche, le quali produssero il pietismo. Indubbiamente ciascuno deve percorrere da sè il processo interiore; ma ciò

che a tutti è comune, è la via, l'origine storica, la quale dev'esser mantenuta presente con l'insegnamento ed altresì con atti simbolici (culto) e la cui notizia assicura alla Chiesa stessa il suo valore obiettivo (43).

V.

Ed ora cerchiamo di formulare un giudizio complessivo su questa filosofia positiva, alla quale Schelling lavorò intensamente per oltre un trentennio. Sorta massimamente per lo stimolo di un profondo bisogno religioso e per una crisi dello spirito insoddisfatto dei risultati ottenuti col sistema dell'identità, corroborata dallo studio di Jakob Böhme e dall'influsso di alcuni mistici della Germania meridionale (sopra tutto del Baader), atteggiata in forma più risoluta e spinta fino alle sue estreme conseguenze per il deliberato proposito di osteggiare il vittorioso hegelismo in nome di un nuovo teismo speculativo; essa doveva, secondo l'ambizione dell'autore, non soltanto aggiungere una pagina nuova alla storia del pensiero, ma comporre tutti i dissidii ed appagare tutte le aspirazioni in una novella sintesi di vita, rendendo uguali servizi alle istituzioni laiche ed alla coscienza religiosa. Nondimeno, benchè annunziata solennemente e bandita poi dalla cattedra di Berlino in un momento abbastanza favorevole, quando tutti auspicavano nello Schelling un maestro dei tempi ed un Messia del pensiero filosofico, la delusione che ella produsse, quando fu nota nelle sue parti sostanziali, fu tanto più grande e universale, quanto più vive erano state le speranze. E già prima che avvenisse la pubblicazione postuma dei volumi contenenti la filosofia della mitologia e della rivelazione, incominciarono gli attacchi da parte del Paulus e del Marheineke; dipoi, sopravvenuta una reazione contro l'idealismo romantico ed elevati altri idoli sugli altari, la filosofia positiva dello Schelling fu condannata all'oblio e cedette il posto d'onore ad un positivismo di natura assai diversa. Unicamente gli storici della filosofia avrebbero potuto occuparsene; ma i più autorevoli tra loro, fatta eccezione dell'Erdmann, non ne tennero conto affatto: così fecero, per esempio, Kuno Fischer, che solo assai più tardi vi rivolse l'attenzione, e

lo Zeller, che ne diede un giudizio sommario e punto lusinghiero, paragonandola ad una specie di gnosi. Un solo pensatore, nel 1868, valse efficacemente, con l'autorità del suo nome, a richiamare l'attenzione su questa dimenticata filosofia, considerandola, dal suo punto di vista, come il grado più alto raggiunto dalla speculazione e come una felice sintesi di Hegel e di Schopenhauer; ma egli stesso ebbe a confessare che non poca fatica gli era costato lo sceverare, da tutto il loglio mitologico e teosofico, qualche raro chicco di grano, depostovi da una produttività oramai invecchiata ed esaurita. Questo pensatore fu Eduardo von Hartmann.

Qual era, secondo l'A., il significato della filosofia positiva? Essa doveva propriamente contenere in sè quello che mancava alla negativa. Dunque, non già contrapporsi a questa, annullandone i risultati, ma esserne come l'integrazione e il superamento. La pura scienza della ragione produceva da se stessa il suo contenuto mediante un procedimento *a priori*: fissava le determinazioni razionali, ovvero le essenze delle cose, deducendole da certi supremi principii, o potenze; mostrava come dall'ente in generale si attraversi tutta la scala degli esseri, in modo che ciascuno di loro sia teleologicamente subordinato ad un essere più alto che gli succede, via via fino all'uomo, che è la meta ultima di tutto il processo; ma si guardava bene dall'includere in questo processo la sua idea più alta, l'Assoluto, che essa non poteva affermare come una realtà, ma solo come una pura esigenza, che solo da un'altra scienza può venir soddisfatta. Questa disciplina è appunto la filosofia positiva, che, insieme con le scienze empiriche, ha il còmpito di studiare l'esistenza reale, ma, a differenza di esse, tende ad un empirismo superiore, che fornisca la prova del Dio personale reclamato dalla fede. Essa parte bensì da un *Prius* assoluto, da ciò che ha il fondamento della propria esistenza in se stesso, non già in un qualsiasi concetto della ragione; ma da questo semplice presupposto discende nel campo della realtà empirica, additando per via induttiva una serie di fatti, che si assommano nei due grandi cicli della creazione e della redenzione, e assoda che tali fatti non hanno in se stessi alcuna necessità razionale, ma

sono una libera emanazione della volontà divina. In tal modo, essa concepisce l'universo, non già come un sistema logicamente organizzato, bensì come una vera e grande storia, storia essenzialmente piena di significato, in quanto rivela un continuo scambio di rapporti tra la personalità di Dio e la personalità dell'uomo.

In fondo, il nucleo della dottrina l'abbiamo già trovato nelle *Ricerche sulla libertà umana*, giacchè il teismo di Schelling non è il puro e semplice teismo ortodosso, ma un teismo che vuol sempre mantenere una relazione viva di Dio col mondo. Lo spirito non si rivela se non sulla base di un essere potenziale, ossia di quel fondamento oscuro del volere, che anche per il Böhme costituiva il nocciolo dell'esistenza. Mentre però nelle *Ricerche* si mantiene l'affermazione che la libertà di Dio coincida colla necessità, sicchè il mondo è fatto derivare dall'intima necessità della natura divina, la quale doveva trionfare del principio incosciente posto in lei medesima, qui invece il punto di vista è un po' cambiato, perchè si afferma che Dio è libero verso il mondo, è padrone di porlo e di non porlo, insomma lo fa esistere per un atto supremo della sua libertà. S'aggiunga poi che l'A., per meglio accentuare il suo distacco dal razionalismo hegeliano, dice che quell'essere trascendente ogni pensiero è un essere irrazionale nella sua natura e ne' suoi procedimenti, non ha nulla di comune con la ragione, è capace di porre e di negare nel medesimo tempo. Tuttavia egli ammette che quest'Assoluto trascendente si possa rendere immamente, che la filosofia positiva debba in certo modo naturalizzare il soprannaturale, accostare all'intelligibilità le manifestazioni di esso. In che modo? Con la ragione no, perchè la ragione non può coglierlo. Con l'intuizione privilegiata del teosofo nemmeno, perchè Schelling esclude recisamente questa facoltà supra-razionale, che Hamann ed altri mistici surrogavano alla ragione impotente e meschina. La via, a cui egli s'attiene, è tutta diversa, è il procedimento empirico ed induttivo. Il trascendente è presupposto, per esser poi ricavato dall'osservazione dei fatti. E i fatti, che l'A. adduce, sono quelli della mitologia e della rivelazione.

Ora qui sorge subito la domanda: questi fatti sono si-

curi? E, in caso affermativo, dimostrano proprio la tesi dell'A.? È facile notare anzitutto che il metodo seguito da lui non è veramente l'induttivo, nè la sua filosofia positiva è la nuova filosofia dell'esperienza, che sotto lo stesso nome trionfò per opera del Comte e di altri; perchè egli non procede dal particolare al generale, dal fatto alla legge, ma presenta i fatti secondo uno schema già prestabilito. E lo schema della costruzione è essenzialmente dialettico, va per tesi, antitesi e sintesi: Dio reale, Dio ideale e Dio spirituale nel processo della mitologia; Padre Figlio Spirito e chiese dei tre apostoli nel processo della rivelazione. In tal modo si nega che ciascuna delle due filosofie escogitate dall'A. abbia un metodo a parte: aprioristico nell'una, empirico nell'altra. Ma non basta. I fatti, che egli adduce a sostegno della pretesa dimostrazione, non sono stati punto accertati secondo le norme che la severa critica filologica richiederebbe. Schelling non solo falsa o inventa di suo, trattando i miti e le narrazioni bibliche nella stessa maniera fantastica in cui aveva trattato i fatti della natura, ma non si cura neanche di trar profitto dalle indagini più serie, ostentando una superiorità orgogliosa verso specialisti di gran valore, come ad es. lo Strauss ed altri teologi del suo tempo. Ora quest'atteggiamento così arbitrario non poteva non attirargli le censure più acerbe. Riferiremo, per quanto riguarda la mitologia, l'autorevole giudizio di Max Müller: «Sulla filosofia della mitologia di Schelling osiamo appena esprimere un' opinione. E nondimeno, con tutto il rispetto dovuto al suo gran nome, con la sincera valutazione di alcuni profondi pensieri sugli oggetti mitologici, e specialmente col pieno riconoscimento dei meriti, che egli si è acquistato, insistendo più di tutti gli altri sul carattere inevitabile del pensiero mitologico e del linguaggio mitologico nel più largo senso della parola, dobbiamo pur come critici dire che i suoi fatti e le sue teorie offendono tutte le leggi della sana ricerca, e che la sua maniera di esprimersi è tanto confusa ed oscura, da non esser degna del secolo in cui viviamo». (44) Il Frantz ha tentato le difese dello Schelling, al quale attribuisce il merito di aver posto il problema della mitologia nella sua vera luce, anche se, nel risolverlo, è caduto in alcuni errori particolari. A lui

pare insussistente e ridicola una teoria come quella di Max Müller, che vede nella mitologia un'antica forma di linguaggio, perciò qualcosa di formale, non di sostanziale, e spiega la creazione di molte divinità con la confusione dei patronimici, la quale avrebbe per es. condotto i Greci a trattare come un patronimico l'attributo *kronion* (=eterno) dato a Zeus, e però ad immaginare che questo nume avesse avuto un padre. Delle semplici forme linguistiche non avrebbero potuto esercitare sui popoli un così gran dominio, da trasformarne la vita morale e promuoverne lo sviluppo artistico. (45) Più di trent'anni son passati da quando il Müller e il Frantz pronunziavano i loro giudizi; ma è certo che oggi la condanna si dovrebbe piuttosto aggravare che attenuare; giacchè innumerevoli sono gli abbagli presi dallo Schelling, sia per insufficienza dei materiali che aveva a sua disposizione, sia per le capricciose interpretazioni a cui adattava forzatamente i miti, seguendo l'esempio del Görres e del Creuzer. Così, per limitarmi ad alcuni accenni, il Baal o il Molek dei Fenicii non era un dio unico, ma una denominazione che ogni tribù applicava alla sua deità principale; nè il Melkarth era il figlio di Molek. La triade principale dei numi egizii pare che non sia una concezione cosmogonica, ma risulti dall'unione di numi adorati in luoghi vicini. Quello che Schelling afferma delle religioni indiane è errato di sana pianta. La Trimurti non appartiene affatto al brahmanesimo, bensì alla tardiva religione popolare dell'induismo e non ebbe mai notevole importanza. Non è poi esatto che la Persia offra un'eccezione al processo mitologico, poichè lo stesso *Avesta* serba tracce di un culto primitivo della natura. In generale, Schelling ha grave torto nello scartare l'interpretazione naturalistica, la quale getta invece non poca luce sui miti. Sta bene che il dio non s'identifichi propriamente col fenomeno fisico, al quale è connesso nello spirito del credente, ma non è men vero che la contemplazione della natura è sempre il fondamento delle raffigurazioni mitologiche. È una stranezza negare che Persefone e Demeter fossero per la coscienza ellenica i protagonisti del dramma, che rappresentava le vicende annuali delle stagioni in rapporto all'agricoltura. Ma, esaminando il principio dell'intera costruzione, e cioè che da un originario monoteismo

relativo, in cui l'unità non era essenziale, sarebbe derivata una successione di tre divinità, mediante cui la coscienza avrebbe cercato di afferrare la vera unità, giungendo così ad un monoteismo assoluto, notiamo che la storia delle religioni non conferma punto questa teoria. L'*enoteismo*, scoperto da Max Müller negl'inni del Rig-Veda, è un fenomeno diverso e consiste nell'attribuire eventualmente un carattere esclusivo a questo o a quel dio, in maniera da esaltarlo sopra ogni altro. È però vero che altri studiosi allargano, in senso filosofico, questo concetto dell'enoteismo, interpretandolo come una tendenza a riconoscere l'unità nella moltiplicità delle figure divine (46). Bisogna inoltre osservare che la riduzione monoteistica, in cui termina l'evoluzione religiosa, ha luogo, non già in séguito ad un lavorío inconscio della psiche popolare, ma soprattutto per opera della speculazione tardiva dei teologi. Questo processo è, per esempio, chiarissimo nella coscienza religiosa indiana. Anche per i misteri eleusini, in cui lo Schelling ritrova un significato messianico, la critica filologica ha accertato solo che ad essi, unicamente nella seriore epoca alessandrina e sotto l'influenza dell'orfismo, venne ad associarsi una dottrina segreta. Nel complesso, la costruzione schellinghiana della mitologia non regge. Essa ha, di vero, soltanto questo, che le rappresentazioni mitologiche siano un prodotto necessario della coscienza nel suo progressivo sviluppo, quale manifestazione oggettiva del bisogno religioso; ma questo era stato già il concetto fondamentale di Hegel nella sua filosofia della religione, pubblicata molti anni avanti.

A critiche non meno gravi è esposta la filosofia della rivelazione. Anzitutto lo Schelling commette l'ingenuità di accettare dalla fede, senz'alcun beneficio d'inventario, la premessa che la rivelazione contenga una verità superiore, davanti a cui la ragione deve cedere le armi. Se egli si fosse preso la pena di analizzare filosoficamente il concetto di rivelazione, avrebbe visto che esso, inteso alla maniera comune, implica una grave contradizione, perchè un essere infinito, non avendo alcuna realtà fuori di sè, non si può immaginare in un rapporto personale con la coscienza finita, se non a condizione di perdere la sua stessa natura e di ridursi a qualcosa di finito. In secondo luogo: come

procede Schelling nella dimostrazione *a posteriori* del soprannaturale? Prendendo alla lettera le testimonianze dei libri biblici. Egli dichiara, a questo proposito, di non attribuire alcuna importanza alle questioni fatte dalla critica storica sui libri neo-testamentari e di non occuparsi neppure del problema intorno alla *theopneustia*, perchè egli ritiene che quei libri siano da considerarsi per autentici e ripieni dello spirito cristiano, solamente per il fatto che la dottrina in essi esposta è vera. Non fa meraviglia pertanto che, di fronte a un atteggiamento così anti scientifico, insorgesse, con la sua parola autorevole, Ferdinando Baur (47). Accettando, come indiscussi, fatti quali il peccato della caduta, l'incarnazione di Cristo, i miracoli e via discorrendo, la tesi che si dovrebbe dimostrare viene ad essere già presupposta come verità di assoluta evidenza. Ma se quei fatti, invece di esser presi alla lettera, fossero suscettivi di un'interpretazione tutta razionale, dove andrebbe la pretesa di voler provare un ordine di realtà superiore alla ragione? Il Cristianesimo, come del resto ogni altra religione, ha certamente un sostrato di verità; ma si tratta, in genere, di una verità ideale, non già di una verità storica ed effettiva. Giustamente notava il Frauenstädt la diversa posizione, che lo Schelling assume di fronte alla mitologia da una parte, e alla rivelazione dall' altra. « Egli nella mitologia ci spiega il senso profondo, l'intimo significato delle divinità e della storia loro. Ma, quando giunge all' Evangelo, prende ogni cosa: nascita soprannaturale, miracoli, risurrezione e ascensione di Gesù, come storia letterale, e cioè esterna, reale, di fatto, e cerca di provare la comprensibilità e la possibilità di tale storia, presupposta come reale » (48). Questo procedimento è arbitrario e illegittimo, perchè, se egli si era già affaticato a dimostrare che il processo mitologico è un avviamento alla rivelazione, come poteva poi negare che tanto il Paganesimo quanto il Cristianesimo hanno entrambi la stessa origine, un'origine tutta umana? Il senso divino, che egli dà alla storia, mettendola in relazione col trascendente, è affatto arbitrario, perchè la storia la facciamo noi, è il nostro mondo, come ebbe a mostrare il Vico.

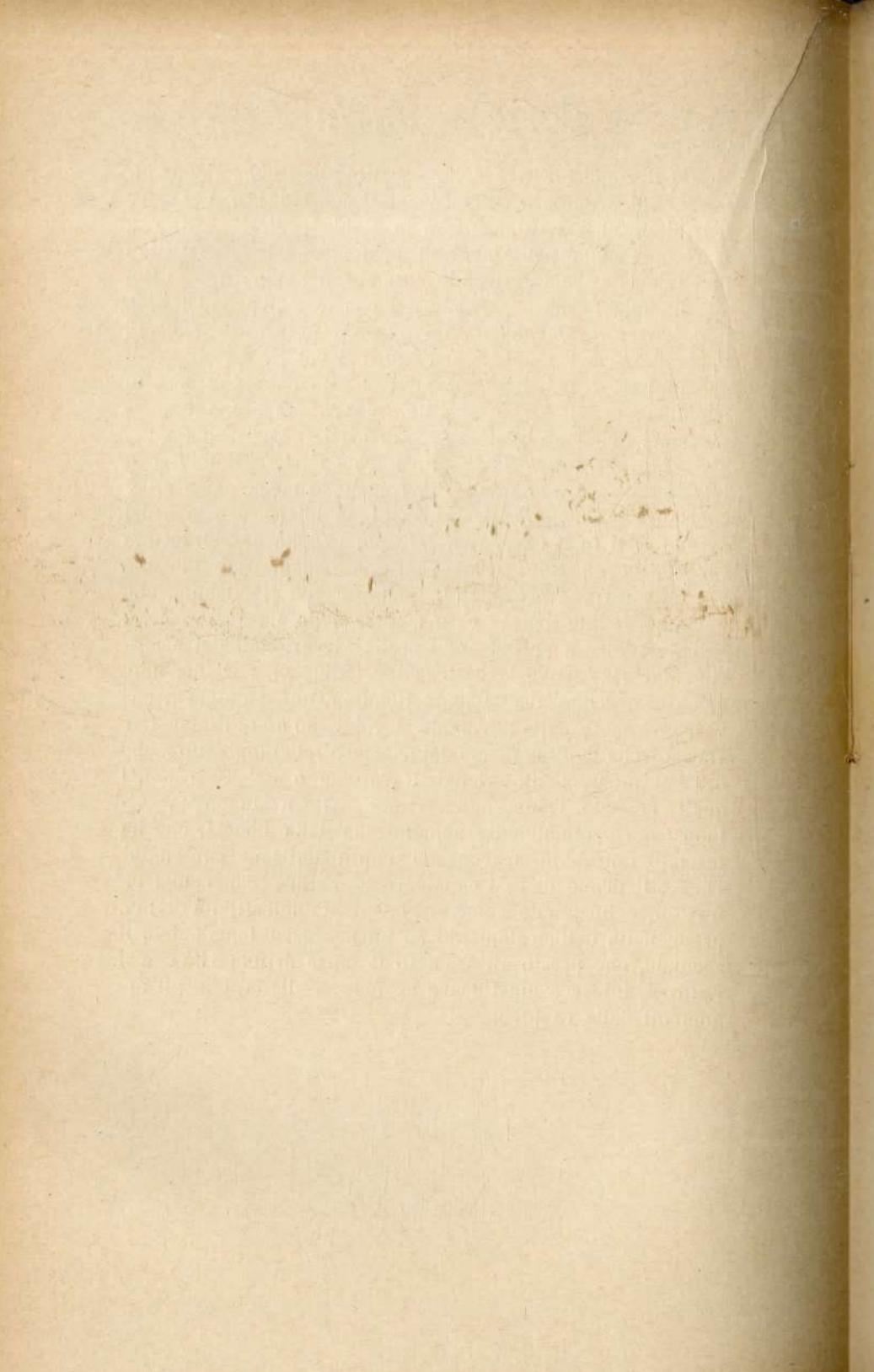
Nella filosofia della rivelazione c'è uno strano miscu-

glio di vedute filosofiche e di principii dogmatici ereditati dalla vecchia teologia, di elementi veri e di elementi fantastici, in guisa che ne derivano contradizioni stridenti. Le tre potenze, le quali si ricollegano alle categorie di Hegel e anche a quelle del Cusano (Dio come assoluto essere e assoluto potere), sono cambiate in personalità, e il loro dramma è trasportato dalla sfera della coscienza ad una sfera trascendente. Da un lato si afferma che la materia è increata, dall'altra che Dio l'ha posta con un atto della sua libertà; si dice nello stesso tempo che la caduta è una colpa dipendente dall'arbitrio umano e che essa è condizione del realizzarsi dello spirito; si considera il fatto della redenzione come implicito nel piano della Provvidenza e poi si riporta alla libera obbedienza del Cristo. Inoltre, come ben osserva il Frauenstädt, l'antitesi posta tra l'attività naturale e la volontaria in Dio e in Cristo, per cui Dio è bensì presente e operante nel mondo potenzialmente, ma con la sua volontà ne è fuori, e Cristo, dopo la sua umanazione, continua ad operare demiurgicamente *natura sua*, ma non con la sua forza volitiva, quest'antitesi dimezza l'attività di Dio e di Cristo, in maniera che essi vengono a fare precisamente il contrario di ciò ch'è nel loro volere (49). La satanologia contiene certo delle intuizioni profonde; ma, se il Satana non è un principio malvagio per se stesso, anzi è un nulla qualora la volontà dell'uomo non lo chiami all'esistenza, come si spiega la lotta che Cristo impegna con lui, divenuto a un tratto persona reale? È poi da osservarsi che, se lo Schelling nella sua opera intese darci una filosofia conforme allo spirito cristiano, non è riuscito nell'impresa, perchè l'ortodossia non potrà mai accettare il modo in cui egli concepisce l'umanazione, Satana e gli angeli, la chiesa futura di Giovanni. Soggiungeremo a questo proposito che egli qualche volta precorre i modernisti, come quando accenna ad un concetto evolutivo dei dogmi, i quali rispecchierebbero lo stato della coscienza scientifica nei vari tempi. È certo che vagheggiava l'unione delle diverse chiese cristiane sulla base della sua nuova filosofia. A promuovere il suo disegno si adoperò un suo caldo ammiratore, Costantino Frantz, ideando nel 1880 uno « Schellingverein », che doveva servire a diffondere una verità

superiore alle divergenze confessionali, mentre al contrario il « Görresverein », fondato dai cattolici tedeschi, era essenzialmente destinato ad accentuarle. Ma questo programma andò fallito, ed il sogno di un' unica chiesa cristiana sembra ancora lontano dalla sua realizzazione.

Concludendo: Schelling aveva promesso di offrire nella filosofia positiva una concezione della realtà, e invece ha scambiato per realtà i dati della fede e i parti della sua immaginazione. Perciò, come non era una filosofia veramente razionale la sua filosofia negativa, così non si può dire veramente empirica quella positiva, nella quale si commette l'errore di applicare forzatamente le categorie della dialettica ad uno sviluppo reale e storico, massime nella parte che si riferisce alla mitologia. Ed è strano, benchè risulti come conseguenza logica da tale errore, che lo Schelling ha dovuto ripetere nella filosofia positiva parecchie cose ch'erano state già dette nella negativa, come la dottrina delle potenze, il fatto della caduta ecc.; appunto perchè si trattava di concetti, a cui nessuna realtà corrisponde. In generale poi, la filosofia positiva è una ricaduta bell'e buona nel vecchio dogmatismo, che il Kant aveva distrutto; in quanto si affanna vanamente a ricostruire in una sfera tutta fuori della coscienza quel contenuto religioso, a cui il grande critico assegnava soltanto un valore pratico, riconoscendolo come un postulato della volontà morale.

Che se da queste critiche si volesse argomentare il nessun pregio della filosofia positiva, si pronunzierebbe un giudizio esagerato. Prima di tutto, gli errori di Schelling non sono certo gli errori di un uomo comune; perchè, se le sue costruzioni mancano di solidità, non per questo si può negare che siano ingegnose. Nè vogliamo poi contestare che si trovino in esse alcuni fecondi germi di pensiero. Tale è per esempio l'idea centrale, quella della personalità che da una mera esistenza oggettiva s' inalza al valore di attività creatrice e assoluta. È vero tuttavia che quest'idea era stata già sostanzialmente enunciata fin dal 1809. Resta poi sempre degno di lode lo sforzo di considerare la filosofia dinamicamente, accostarla alla vita reale e liberarla dagli schemi di una riflessione irrigidita. In questo senso non possiamo aderire all'opinione dello Zeller, il quale afferma

che la filosofia positiva dello Schelling non ebbe alcuna efficacia sul progresso della speculazione tedesca. A tacere dei minori, basta rammentare lo Stahl, il Weisse e il von Hartmann come pensatori che profondamente risentirono una tale efficacia, mostrando così che il panlogismo di Hegel era una forma superabile del pensiero. Il primo di essi, nella sua *Filosofia del diritto secondo la veduta storica*, oppose alla rigida necessità l'atto e il volere divino; ma il suo limitato ortodossismo fece sì che lo Schelling non lo riconoscesse come suo genuino scolaro. Maggiore importanza ha Cristiano Weisse (maestro del Lotze) il quale, nei *Principii della metafisica* e in altre opere, sostenne risolutamente un sistema della libertà, diede larga parte all'esperienza e accentuò l'esigenza di un libero creatore del mondo. Egli fu il rappresentante più insigne di quel teismo speculativo, che sorse come reazione al panteismo. Per una via tutta diversa procedette Eduardo von Hartmann, che abbiamo veduto quanto caso facesse della filosofia positiva: egli ne svolse a preferenza i motivi irrazionalistici e pessimistici, rigettando la costruzione teologica, anzi facendo, come si esprime argutamente Höffding, una teologia a rovescio. Che se dalla Germania ci volgiamo alla Francia, troveremo che l'ultima forma del pensiero schellinghiano ebbe dei continuatori illustri nel Ravaisson e nel Secrétan, i quali, facendo tesoro delle lezioni udite a München, svilupparono originalmente una filosofia della libertà, che ha lasciato innegabili tracce nel contingentismo contemporaneo. Il primo di essi considerò la natura come una rifrazione dello spirito, come una debolezza dell'attività divina, preordinata deliberatamente ad un processo teleologico; il secondo, che prestò all'Assoluto il senso di una vita che si realizza, intese a giustificare la fede cristiana con gli argomenti della ragione.

CAPITOLO OTTAVO

Fichte, Schelling, Hegel.

I.

Lo svolgimento dell'idealismo in uno dei tre grandi epigoni di Kant non si può isolare se non arbitrariamente dalla forma che prende negli altri due, perchè l'intima connessione dei loro sistemi è tale, che ciascuno viene ad integrare ed a compiere quello da cui è stato preceduto. È d'uopo esaminare pertanto la posizione che Schelling assume di fronte a Fichte e a Hegel, per chiarire pienamente in tal modo il significato e il valore dell' opera sua. Premettiamo che il Kant, col fondare la sua filosofia trascendentale, aveva fatto risorgere, dopo le demolizioni di Locke e di Hume, la conoscenza razionale o *a priori*, ma su basi novelle, studiando le condizioni stesse del conoscere, i presupposti che ci chiariscono la possibilità dell' esperienza. Nei giudizii sintetici *a priori* egli additò la vera chiave del problema conoscitivo, perchè in tal guisa, facendo la debita parte all' attività spontanea e costruttiva del soggetto conoscente, veniva a mostrare che la necessità e l'universalità, implicite nelle leggi fondamentali del pensiero e indispensabili all' esperienza stessa, non si riducono a mere illusioni. Il tipo di cognizione, su cui egli si modellava, era

quello della matematica e della fisica; nè fuori di esso gli pareva che ci fosse il posto per altra specie di sapere apoditticamente certo. Le idee supreme della ragione, messe innanzi dalla vecchia metafisica, furono da lui dichiarate prive di ogni validità oggettiva e relegate nella sfera della credenza. Se non che il trascendente rimaneva ancora nell'ombra, giacchè il Kant ammetteva un X inaccessibile alle forme dell' intuizione e dell' intelletto, le quali non erano, per lui, determinazioni della *cosa in sè*, ma solo del fenomeno, cioè della cosa in quanto noi la conosciamo. Con questa limitazione non veniva già il Kant ad affermare che la conoscenza fosse tutta soggettiva e che i fenomeni fossero vane parvenze: la distinzione, che egli faceva tra materia e forma del conoscere, indicava chiaramente che la prima offre ad esso il fondamento oggettivo, cioè le impressioni che riceviamo passivamente per via dei sensi; laddove la seconda interviene soggettivamente, sia con le condizioni recettive dello spazio e del tempo, sia e più ancora con la spontanea e sintetica unificazione del vario nell'unità dell'appercezione, ovvero col riferire certe date rappresentazioni ad un oggetto. Da una parte dunque erano conservati i diritti del realismo, perchè il Kant non negava, come Berkeley, l'esistenza degli oggetti nello spazio; dall'altra si ponevano le fondamenta di un nuovo idealismo, detto critico o trascendentale, in quanto si faceva della potenza conoscitiva, rappresentata dalle forme dell'intuizione e dalle categorie dell'intelletto, qualcosa di originario. Questo nuovo idealismo ebbe pieno svolgimento per opera di Fichte, di Schelling e di Hegel, i quali perciò non meritano la taccia mossa loro dal Beneke e da altri, di aver dimenticato la maggior verità della conquista kantiana, guastando la filosofia tedesca con le loro aberrazioni; giacchè resta sempre indubitabile che, quando si faccia astrazione da qualche parziale sviamento, le loro costruzioni tendono, in sostanza, ad assicurare l'intelligibilità dell'esperienza e sul terreno dell'esperienza procurano sempre di mantenersi. Ad una conciliazione del razionalismo e dell'empirismo mirava il Kant; e ad essa mirarono, in modo più coerente, i suoi grandi successori.

Nell'opera di Kant ci erano parecchie lacune e con-

tradizioni. Egli, distinguendo tra materia e forma della conoscenza, aveva dichiarato l'impossibilità di penetrare l'essenza della materia; aveva lasciato insoluto il dualismo tra intuizione e concetto; aveva esposto le categorie narrativamente, senza dedurle dall' unità dell'appercezione; s'era astenuto dall'addurre una ragione della capacità unificatrice *a priori* dell'intelletto; e infine, nella *Critica della ragion pratica*, aveva lasciata aperta ancora una porta alla trascendenza, forse per costruire (come fu sospettato) un sistema di accomodamento, o perchè la sua educazione pietistica gl'impediva, col suo profondo influsso, di mostrarsi più conseguente. Ora, dopochè il Maimon e il Beck ebbero fugato lo spettro della cosa in sè, e il Reinhold, limitandosi alla sola ragion teoretica, ebbe tentato una prima sistemazione del Criticismo, venne il possente ingegno del Fichte a circoscrivere la filosofia ne' suoi veri confini, dissipando ogni ombra del vecchio dogmatismo, e ad indicare nell'Io quel principio incondizionato, in cui si raggiunge l'unità dell' essere e del pensiero. Mentre per il Kant, la materia del conoscere è un dato, la cui origine va cercata in un elemento ignoto ed estraneo al soggetto, per il Fichte invece il fondamento delle rappresentazioni va cercato nel soggetto medesimo: non nel soggetto empirico, s'intende, perchè questo, essendo rinchiuso dalle barriere della coscienza, non può uscire dall'opposizione in cui trovasi di fronte all'oggetto, e neanche nell'Io puro, il quale, essendo illimitato, si espanderebbe sempre in maniera incosciente, ma in un'attività intermedia, nell'immaginazione produttiva, che crea gli oggetti, fissati poi artificialmente dalla riflessione. Dunque l'attività dell'Io deve porsi come illimitata e poi, quasi lottando con se stessa, limitarsi via via all'infinito, superando via via i limiti ch'essa medesima si pone. Questo meccanismo inconscio, per cui nascono gli oggetti, e che è il principio supremo di ogni realtà per l'Io, consiste in un' originaria reciprocità d' azione tra l'Io puro e qualcosa, di cui non si può dir altro se non che è interamente opposta ad esso. Quest'elemento opposto non fa che mettere in moto l'Io, dargli una spinta all'azione, senza la quale esso non esisterebbe, perchè la sua esistenza è attività; cosicchè, in fondo, il principio di tutta la *Dottrina*

della scienza è un principio essenzialmente morale. E se tutto dipende dall'Io quanto alla sua idealità, giacchè si sviluppa conformandosi alle leggi ch' esso pone, mentre l'Io stesso è dipendente in riguardo alla sua esistenza; è chiaro che la dottrina fichtiana è da un canto idealistica, da un altro realistica; ma siccome il principio reale e il principio ideale coincidono, siccome la reciprocità d' azione tra l'Io e il Non-Io si riduce ad una reciprocità d'azione dell'Io con se medesimo, siccome il termine opposto all'Io esiste solo per lui, è chiaro che essa dottrina si può chiamare un reale-idealismo, o un ideale-realismo. In altre parole: il realismo dogmatico di Spinoza, applicando la categoria della causalità, veniva a considerare la rappresentazione come un effetto del Non-Io, prescidendo dall' attività del soggetto e facendo anzi di quest'ultimo un accidente della sostanza; l'idealismo di Berkeley, applicando la categoria della sostanzialità, considerava la rappresentazione come un accidente dell'Io, ma non rendeva punto ragione di questa limitazione della realtà nell'Io; la *Dottrina della scienza*, pur ammettendo col Kant che la ragione finita è rinchiusa in un circolo, risolve il problema di questa lotta della ragione con se stessa in maniera, non dogmatica, ma pratica e morale. Nella filosofia teoretica, Fichte deduce tutti i momenti di quella che egli chiama la storia pragmatica della coscienza: sensazione, intuizione, intelletto, facoltà giudicatrice, autocoscienza. Ma, se così vien dimostrato che l'Io è la sorgente di tutte le categorie, è innegabile che in questa deduzione vi è qualcosa d'indeducibile e anzi di eterogeneo all'Io, ed è quell' elemento opposto che l'Io ritrova in se stesso, quel Non-Io, di cui Fichte afferma che non può esser conosciuto, ma sentito. Il dualismo di natura e spirito non è da lui superato se non in maniera tutta formale. Infatti, poichè l'oggetto è il Non-Io e poichè l'Io coincide con la ragione, perciò al Non Io non si può assegnare alcun predicato, salvo quello dell'irrazionalità, della negazione. Indi la condanna che il Fichte lancia alla natura e l'esclusione che egli fa di ogni teleologia, a meno che non si pigli in senso morale.

Ad allargare il punto di vista dell' idealismo fichtiano venne l'opera geniale dello Schelling. L'Io, da cui era par-

tito il suo predecessore, benchè non si confondesse con l'Io empirico e individuale, rimaneva pur sempre un Io soggettivo, l'Io della coscienza umana. Schelling estese il significato e il valore della spiritualità all'intero universo, mostrando che la natura è un grado necessario che lo spirito percorre nel suo sviluppo. Per tal modo egli si elevò, come abbiamo veduto largamente, ad un idealismo oggettivo, che s'impernia sull'identità di natura e spirito, di oggetto e di soggetto. Ma questo, ch'era un logico ampliamento della sua dottrina, fu apertamente rigettato dal Fichte, dando luogo ad una polemica famosa, che è qui opportuno rammentare. La disputa fu agitata dapprima nel carteggio dei due filosofi tra il 1800 e il 1802. Fichte negava recisamente la legittimità di una filosofia della natura e poi la validità dell'estensione data ai suoi principii dal sistema dell'identità assoluta. Egli osservava, quanto al primo punto, che la *Dottrina della scienza*, presa come il sistema che si muove entro la cerchia della sub-obiettività dell'Io, non può spingersi fino a spiegare la limitazione originaria dell'Io stesso (il Non—Io), perchè l'Io è primo e non può a sua volta essere spiegato da altra cosa; ma rimane sempre la questione, se, dato il diritto di uscire dalla coscienza, non si possa spiegare anche quella limitazione. Il dire che l'individuo sia la potenza più alta della natura, si può giustificare solo a condizione che si ponga la natura, non solo come fenomeno, ma come contenente un intelligibile o un noumeno (Dio), rispetto a cui la coscienza finita sarebbe solo una potenza inferiore, pure essendo una potenza superiore di fronte a qualcosa che è in essa (esistenze naturali). Ma la natura, come fenomeno, è un prodotto dell'intelligenza finita. Certo la scienza, che, per via di astrazione, fa della natura il suo oggetto, deve porre la natura come un assoluto e costruirsela mediante una finzione, come d'altra parte la filosofia trascendentale può, con una simile finzione, costruirsi la coscienza. Ma non è un circolo il voler dedurre la natura dall'intelligenza e l'intelligenza dalla natura? La realtà della natura appare nella filosofia trascendentale come già bell'e trovata: e questo, non secondo le proprie leggi, sibbene secondo le leggi immanenti dell'intelligenza (come ideale-reale). Il voler ammettere adunque due filosofie egualmente

vere e coesistenti: l'una idealistica e l'altra realistica, vuol dire non esser penetrati ben addentro nella *Dottrina della scienza*; giacchè un idealismo, che tollerasse accanto a sè il realismo, o non sarebbe nulla , o dovrebb'essere tutt' al più la logica formale. Di qui segue che la filosofia della natura, anche dato che non riesca ad annullare totalmente la veduta fenomenica, non può considerarsi come uno dei due poli della filosofia, ma solo come (e in senso idealistico, si intende) una parte di essa. Schelling rispondeva che la ragione del contrapposto tra la filosofia della natura e l'idealismo trascendentale stava propriamente in ciò , che l' Io ideale-reale, od oggettivo, nel suo produrre, non è altro che natura, della quale è soltanto la più alta potenza l' Io autocosciente. Dunque la realtà non è qualcosa di trovato, o meglio, è tale solo per la coscienza comune. La *Dottrina della scienza* non è ancora la filosofia vera e propria: essa procede in una sfera del tutto logica, ma non si occupa della realtà e per conseguenza riesce a dare la sola prova formale dell' idealismo; mentre spetta alla filosofia della natura cercarne la prova materiale e dedurre la natura con tutte le sue determinazioni, facendo astrazione dall' Io soggettivo, non già da quello oggettivo, o dal subietto-obietto puro. Nella *Dottrina della scienza* invece il filosofo deve prendere il suo obietto già come Io. Circa il secondo punto, Fichte ribatteva l' accusa di unilateralità mossa al suo idealismo , notando che le questioni , se la *Dottrina della scienza* sia idealismo o realismo , se prenda il conoscere nel significato soggettivo o nell'oggettivo, non hanno alcun senso, perchè tali distinzioni vengono fatte entro la stessa *Dottrina della scienza*. Non è lecito partire da un essere, ma da un *vedere* (conoscere); onde l' identità del principio reale e dell'ideale (di cui parlava Schelling nell'*Esposizione* del 1801) si riduce all' identità d' intuizione e di pensiero. La coscienza finita è l'assoluta unificazione tra la coscienza del mondo degli spiriti e quella dell'individuo: rappresentandomi, per es., che tra due punti vi è una sola retta, io presuppongo che quest'assioma valga di tutte le linee possibili, come per tutte le possibili intelligenze. Ciò che è, ad un tempo, l' incomprensibile fondamento reale della pluralità dei singoli individui o il fondamento ideale della loro uni-

tà, si potrebbe chiamare anche Essere (=Dio); ma sarebbe sempre un Essere puro, una pura trasparenza ed attività, un essere che è tale, non in sè, ma per la ragione finita. La *Dottrina della scienza* espone l' assolutamente universale coscienza del mondo degli spiriti, ed è anzi questa coscienza. Ogni individuo è una veduta particolare di un tal sistema da un punto speciale ; ma questo punto è impenetrabile alla *Dottrina della scienza:* è penetrabile alla praxis, ma non geneticamente, bensì per via di fatto. Ogni individuo è un quadrato razionale di una radice irrazionale, che è profondata nel mondo degli spiriti , e questo medesimo è, a sua volta, un quadrato razionale di un'altra radice irrazionale, che è la luce immanente , o Dio. Il mondo dei sensi, o la natura, non è altro che fenomeno di questa luce immanente. A proposito del sistema dell' identità assoluta, Fichte rimprovera a Schelling di esser caduto nel πρῶτον ψεῦδος di Spinoza e di ogni dogmatismo, giacchè l'Assoluto non sarebbe tale, se esistesse in una qualche forma. L'essere e il conoscere sono certo in relazione tra loro: sicchè, quando Schelling parla di entrambi, deve spiegarli con qualcosa di più alto. Egli, che crede trovarsi già nell'Assoluto, superando la *Dottrina della scienza*, non riesce ad altro che ad unire solo *formaliter* i due termini collaterali, non *materialiter*; vale a dire (poichè l'esigenza del sistema è la unità), non coll' intuizione, ma col pensiero, in un' identità soltanto *negativa.* Il suo punto di vista è superiore a quello della conoscenza relativa, da lui attribuita alla *Dottrina della scienza.* Ma ce n'è uno ancora più alto, in cui l'essere e il conoscere sono così distinti come riuniti. Questo punto di vista è sempre un conoscere (l'assoluto), e in questo è sempre stata la *Dottrina della scienza*, esprimendolo con l' Io, in cui si distinguono l' Io relativo e il Non-Io. Spinoza dice: l' Uno dev'essere Tutto (o meglio: l' infinito) e viceversa : il che è esatto. Ma, come l' Uno divenga Tutto e il Tutto divenga Uno, il punto reale del passaggio e dell'identità, egli non può mostrarlo : dunque perde l' Uno se vuol cogliere il Tutto, e viceversa. Perciò ancora pone le due forme fondamentali dell'Assoluto, l'essere e il pensiero, senza ulteriore dimostrazione; come fa anche Schelling. Ma a lui, Fichte, sembra evidente che l'Assoluto possa avere unica-

mente un'assoluta manifestazione, e cioè la conoscenza assoluta; mentre l'Assoluto, in se stesso, non è essere, nè conoscere, ma è semplicemente l'Assoluto. Questo entra nella ragione solo in maniera formale: è l'Uno qualitativamente, laddove Schelling, imitando Spinoza, fa esistere l'Assoluto in forme quantitative. Nel replicare a queste obiezioni, Schelling osservò che l'assoluta identità del pensiero e dell' intuizione è l'assoluta indifferenza, il supremo essere; mentre l'essere finito e condizionato esprime sempre una determinata differenza tra l'ideale e il reale. Per Fichte, l' essere equivale assolutamente alla realtà: ma l' essere per eccellenza è l'assoluta unità dell' ideale e del reale. Fichte pretende che questo supremo essere sia concepito come attività assoluta: ma l'attività assoluta equivale alla quiete assoluta (=essere); dunque del vero Assoluto non si può predicare un'azione, come non si può dello spazio assoluto. La necessità di muovere dalla visione confina la filosofia fichtiana nella sfera del condizionato. E di ciò si accorse lo stesso Fichte, quando, nella *Missione dell'uomo*, trasportò il Reale originario nel campo della credenza. Il fondamento reale della separazione degl'individui è incomprensibile solo per la riflessione dell' intelletto, ma non per la ragione, che ammette l' inseparabile coesistenza dell' infinito e del finito. Soggiunge poi Schelling: io non trovo falso il vostro sistema, perchè esso è infine una parte integrante del mio. Nelle *Lettere sul dogmatismo e sul criticismo* avevo espresso vagamente il presagio, che la verità si trovasse più su dello idealismo. Potrebbe darsi che in quello scritto io non avessi ancor penetrata la *Dottrina della scienza*, tanto più che ne avevo letto soltanto i primi fogli. Ma non ho intenzione di penetrarla giammai nel senso vostro (1).

I due avversari non si misero d'accordo, e ciascuno continuò per la sua via. Ma la rottura aperta e definitiva non accadde se non nel 1806, quando Fichte pubblicò l'*Esortazione alla vita beata* e i *Tratti caratteristici dell'età presente.* Soprattutto nella seconda di queste due opere lo Schelling era preso di mira, senza che se ne facesse il nome. Un fenomeno tutto particolare del secolo—notava l'autore—è che alcuni additano l' incomprensibile come la vera fonte di ogni salvezza. È il fanatismo (*Schwärmerei*), il quale ha

con la scienza della ragione questo di comune, che vorrebbe elevarsi al di sopra dell'esperienza sensibile e costruire l'universo col puro pensiero. Mentre però la scienza procede con idee chiare e con metodo graduale, all'incontro l'ispirazione entusiastica non ha idee chiare, non dimostra mai; bensì postula, rimandando il lettore all' intuizione intellettuale. Qui opera una forza cieca e naturale dello spirito. Anche nella fisica, certo, si deve molto all'intuito: ma il fisico muove sempre dai fenomeni e ad essi ritorna per trovare la conferma delle sue ipotesi; mentre l'esaltato disprezza l'empiria e, allegorizzando, vuol piegare la natura alle sue libere invenzioni. Ogni *Schwärmerei* è o diviene necessariamente filosofia della natura. Infatti, mentre la vera e genuina speculazione dispiega la sua libera attività, non nel mondo dei sensi, ma in quello del puro pensiero e si volge sempre agl'interessi universali; il fanatismo invece, movendo solo dalla persona, mira sempre alla persona ed a ciò su cui si fonda la vita della persona, alla natura sensibile, che diviene così oggetto di ragionamento. Un altro criterio infallibile per distinguere questa falsa speculazione dalla vera è osservare se la trattazione si riferisca all'attività, o scorga nelle cose alcunchè di stabile e di fermo. Chi offre la sua vita ad un' idea non corre il rischio di cadere nell'esaltazione, perchè si eleva davvero sul mondo dell'esperienza. La dottrina di un Dio, che non opera affatto arbitrariamente e nella cui forza eccelsa noi tutti viviamo e possiamo esser felici in questa vita, non è punto un misticismo fanatico; ma diverrebbe tale se aggiungesse la pretesa di far nascere questa veduta da un misterioso lume interiore. Nè la *Schwärmerei* può diventar mai una filosofia della morale o della religione; ma resta sempre una filosofia e una deificazione della natura. Essa, per compiere i suoi prodigi, si fonda sulla scienza. Ora, siccome la scienza è o *a priori*, o empirica, e sia nell'uno che nell'altro caso richiede tempo e fatica, gl'ispirati cercano di penetrare coi lampi di genio nell'intimo della natura e trovano facilmente credito, mostrando che le fruttuose scoperte possono dimostrarsi con un paio di periodi *a priori* e allettando così i giovani, i quali, invece di calcare la vecchia strada, preferiscono la più comoda, che non esige alcuno sforzo di pen-

siero. Si capisce che nuove cognizioni scientifiche non si ottengono, che quelle citate come esempio non sono state dedotte aprioristicamente ma fondate sugli esperimenti anteriori, che le profezie avvengono sempre a cose fatte; ma non per questo la fede cieca degli adepti vacilla.

E quali sono i mezzi, a cui ricorrono gli esaltati per alimentare le proprie aspirazioni? Anzitutto la fantasia, che, senz'alcuno sforzo di chi la possiede, va per la sua via e svolge il suo tessuto variopinto e dà l'illusione di un'attività febbrile. Poi gli eccitanti fisici e infine, se questo nuovo espediente non basta, gli scritti dei vecchi mistici (allusione al Böhme), ai quali si ricorre tanto più volentieri, quanto più sono rari e condannati. Il che non vuol dire— conclude Fichte—che in questi scritti non s'incontrino degli splendidi pensieri e dei geniali accenni; come neppure, d'altra parte, che in quelli nuovi manchino eccellenti trovati; ma sono scintille circondate da errori, e, per imparare qualcosa, occorre leggerli con cautela. Vigoroso e degno dell'alta coscienza morale di Fichte fu indubbiamente questo suo attacco; ma, prima di portare un giudizio, bisogna vedere quello assai brillante del suo avversario. Schelling, nella sua *Esposizione del vero rapporto tra la filosofia della natura e la dottrina migliorata di Fichte* (1806), ritorse abilmente l' accusa di *Schwärmerei*, mostrando che il peggiore fanatismo è l'iconoclastia per la natura, la passione per il negativo, lo scavare un abisso tra un mondo, in cui Dio è presente e che è raggiungibile solo dal pensiero, e un altro non divino, assolutamente vuoto, a cui si dà il nome di reale; mentre il rappresentarsi la vita di Dio, non fuori o sopra la natura, ma nella natura, come una vita reale e presente, è l'ultima sintesi dell'ideale col reale, e però della scienza stessa. « Dio non può essere nel mondo del pensiero, senza essere appunto perciò il solo elemento positivo di un mondo reale o naturale, e, rispetto ad esso, non v' è opposizione tra un mondo ideale e uno reale, tra un di qua e un di là. Chi nega questo, può ben sognare di una natura che non esiste, o di una realtà che non è realtà... Egli concede che Dio è la stessa realtà pura; cerchi ora il mondo, o la sfera, in cui Dio è la realtà! » (2). Solo nel punto, in cui l'ideale è per noi divenuto

pienamente anche il reale, sta l'ultima e suprema soddisfazione della conoscenza. Qual è mai il rapporto tra l'essere e il conoscere? Entrambi si legano in una immediata unità. L'essere è auto-affermazione, altrimenti non sarebbe assoluto; viceversa, quest' affermazione dell' essere non è altro che l'essere medesimo: posto ciò, viene a sparire ogni opposizione tra un mondo soggettivo ed uno oggettivo; nessuna parte della natura è un puro essere o un puro affermato, ma ognuna è in se stessa auto-affermazione, come la coscienza, o l'Io. Secondo Fichte, fuori di Dio non v'è altro di vero che la conoscenza; il resto: le cose, i corpi, gli spiriti, non ha alcuna realtà. Ma, prima di tutto, è un'evidente assurdità il fare della conoscenza qualcosa che accede all'essere, come se fosse possibile dare il nome di essere a ciò che non è auto-rivelazione Poi, ciò che Fichte dice per ispiegare come il mondo sia, non un rigido essere, ma anche un moltiplice, non riesce ad altro che ad una vuotaggine; perchè egli eleva a principio trascendentale un principio psicologico di spiegazione, dicendo che l'esistenza del finito è creata dagl'individui staccatisi dall' unità assoluta col proprio volere. Qui ha fatto sua la teoria della libertà, esposta in *Filosofia e religione.* La sua dottrina si è modificata. Prima, egli trovava un'eterna contradizione nel concetto dell'Assoluto; adesso non vede alcuna separazione tra Dio e la conoscenza nella sua forma più alta (che si annichila in lui). Prima, stimava indegna di un essere ragionevole ogni credenza in un divino, la quale contenesse più del concetto di un ordine morale del mondo; ora afferma che, dacchè la credenza è svanita dal mondo, si è posta nella virtù la condizione della vita beata, chiedendo nobili frutti ad una pianta selvaggia. Per l'opposto, Schelling asserisce che il mondo non si possa nè vedere nè pensare come ininterrotto e incolore; che il divino nella natura non sia punto velato e invisibile, sì che il solo pensiero vi si aderga, ma intuitivo manifesto presente; che è impossibile non concepire come vita pur una qualche parte della materia. Fichte considera come sua scoperta che le cose esistano solo in noi: ma si tratta di ben altro, si tratta di vedere se esse abbiano realtà solo *in noi.* Fuori del divino, che è immediatamente anche il reale, non vi è altro

che il pensiero individuale e arbitrario, che trasforma il vivo in un morto e spezza quel vincolo di unità, da cui il moltiplice è legato. Si capisce che Fichte, dopo aver fatto del mondo qualcosa d'irrazionale, debba polemizzare con la filosofia della natura. Per i fisici, l'irrazionale è oggetto di praxis, di tecnica, non già di conoscenza; ma, se essi vogliono filosofare sui fenomeni, son obbligati a spiegarne la vera essenza. La lotta tra la fisica empirica e la filosofia naturale si riduce in fondo ad una lotta tra la veduta meccanica e la dinamica. Fichte era avvezzo a guardar la natura appunto dal lato meccanico; le forze naturali, secondo lui, esistevano solo per venir sottoposte ai fini umani. Questa subordinazione era espressa, ora come un graduale annientamento della natura da parte dell'uomo, ora come una vivificazione di essa mediante la vita razionale: come se ogni assoggettamento ai fini umani non fosse un'uccisione del vivente, o come se potesse vivificarsi ciò ch'è ridotto a puro limite! Al contrario, il vero spirito di chi vuole intendere la natura è la riverenza, la religione, l'incondizionato sottoporsi alla verità e alla realtà come son espresse nella natura, formando una sola cosa con lei.

Fichte non replicò pubblicamente alla vivace risposta; ma, fino a che punto ne rimanesse ferito, si rileva dalle violente censure che infligge al suo emulo nelle opere postume, specialmente nella *Wissenschaftslehre* del 1806, dove chiama Schelling un secondo Nicolai; la filosofia della natura, un'anti-filosofia e un empirismo con cui sono incompatibili Dio e la morale; e infine l'origine delle cose finite dall'Assoluto, un vieto dualismo. Schelling, per lui, non ha diritto ad esser chiamato un filosofo, ma solo un artista da strapazzo, abilissimo nel giocare con le parole. Volendo pronunziare un giudizio, noi crediamo doversi escludere che la ragione stia tutta dalla parte dell'uno o dell'altro. Fichte, dando sviluppo all'elemento formale del Criticismo, aveva bensì gettato le basi di una nuova metafisica, di una metafisica della coscienza, ma non aveva spiegato abbastanza la possibilità del mondo esterno in quanto è conosciuto. Non basta dire: la limitazione basata sull'antitesi di Io e di Non-Io è qualcosa di trovato: bisogna domandarsi ancora che significhi propriamente questo fattore oggettivo, che

cosa mai sia in sè quest'oscuro limite originario. Ora Fichte rimane sempre nella sfera del soggettivo e crede non aver altro ad aggiungere quando ha dichiarato l' assoluta fenomenalità della natura. Egli, nella sua concezione rigida e incolore, viene ad impoverire l'intelligibilità del mondo oggettivo, considerandolo solo come un campo di lotta per il trionfo dell' attività morale. Eppure nella stessa *Dottrina della scienza* (e Fichte par che lo conceda) vi erano i germi di una filosofia della natura. Quell'insieme di fenomeni, che la coscienza trova in sè come un dato e che essa è costretta a riconoscere come suoi oggetti, è in fondo un prodotto (*reale*) di un'attività inconscia dell'Io, ovvero dell'immaginazione produttiva; sicchè il Non-Io è, dopo tutto, un grado inferiore dell'Io stesso. Ecco precisamente il concetto che fu svolto, in maniera sistematica benchè imperfetta, dallo Schelling, il quale si accorse che la coscienza ha una preistoria, che l' oggetto, per entrare nell' ambito dell'Io, dev' essere già alcùnchè di spirituale, deve essere già una manifestazione dell'Assoluto. E in tal modo egli si fece strada a intendere davvero la realtà nel suo doppio aspetto, oggettivo e soggettivo, a darne una concezione integrale, in cui il moltiplice fosse compreso, non solo nella totalità delle sue relazioni interne, ma anche nel suo intimo legame con l'Uno, con la mente assoluta. Il complemento, che la sua filosofia della natura portò alla *Dottrina della scienza*, deriva adunque dal concetto della natura come spirito inconscio, deriva dal doppio significato, in cui Fichte prende l'Io: « 1° come il *prius* necessario della natura o come la *produzione* stessa; 2° come il risultato o il *prodotto* necessario della natura, con che non vien distrutto, ma confermato, il principio, che l' Io ponga se stesso o risulti da se stesso: risulta dalla natura, come dal suo proprio ed immanente presupposto » (K. Fischer). Ora, come mai Fichte, che pur aveva qualificato la *Dottrina della scienza* come un reale-idealismo, voleva respingere come un' aggiunta spuria codesta integrazione del proprio sistema? L'accusa, che egli moveva allo Schelling, di esser caduto nel realismo dogmatico e nell'ingenuo empirismo, sarebbe fondata, se la natura fosse davvero, per il suo avversario, una realtà indipendente dalla coscienza, come appunto se la immagina

il grossolano materialismo, che in tal modo si rende impossibile spiegare la certezza immediata dell' esistenza esterna e della rappresentazione; ma questo non è punto il caso dello Schelling, nel cui pensiero la realtà esteriore è bensì indipendente dall'Io empirico e individuale, non già dell'Io puro, del quale anzi è il prodotto. E che ciò sia vero, lo conferma il fatto, che la deduzione della natura fu da lui compresa nello stesso *Idealismo trascendentale*. Ma altro è giustificare il principio di una filosofia della natura, altro è vedere se lo Schelling sia riuscito nella sua deduzione. Che quest'ultima, in grandissima parte, sia errata, si è già dimostrato a suo tempo. Qui vogliamo solo notare che gli appunti, fatti a questo proposito dal Fichte, sono, in massima, giusti: è vero che la filosofia della natura ha un colorito realistico ed è trattata quasi fosse una scienza indipendente dall'idealismo; è vero che la fantasia vi spazia liberamente; è vero che la nebulosità del mistico piglia in essa il sopravvento sulla chiarezza logica, e l'individualismo (romantico) sui motivi etico-religiosi.

Per ciò che riguarda il sistema dell' identità assoluta, notiamo che esso fu preparato immediatamente dalla filosofia della natura, perchè si fonda sul principio del soggetto-oggetto. Ora si domanda: l'accusa di soggettivismo, che Schelling e Hegel mossero all'idealismo fichtiano, è da accettarsi? Anche qui bisogna riconoscere che nella *Dottrina della scienza* era posto il concetto di una suprema unità dell'oggettivo e del soggettivo, perchè l'Io puro è attività che produce ed insieme riflette sulle sue produzioni. Ma è certo che Fichte non isvolse nella sua ricchezza, nè portò alle sue conseguenze ultime il concetto da lui posto. Egli diede speciale rilievo al fattore soggettivo, al conoscere, e in ciò si mantenne assai fedele allo spirito del kantismo. Le sue rare doti espositive si esaurirono in un formalismo astratto, che impedì una viva espansione del principio. Venne lo Schelling ed ebbe il merito di sciogliere dal suo irrigidimento quest'unità vuota e formale, di mostrare che la vera identità deve porsi come antitesi e come unità insieme, di introdurre la vita e il movimento nell'Uno e di concepire l'infinito in intima connessione col finito. Per esempio, egli spiegò la prima vera antitesi, quella

di unità e pluralità, facendo notare che un essere, perchè sia uno ed attuale, deve rivelarsi; ma non si rivela se non è l'unione vivente di se stesso e di un altro. La natura si trasforma, per lui, nella pienezza dell' esistenza divina, o nell'auto-rivelazione di Dio. Questa veduta implica una teoria della conoscenza tutta speciale: insegnando che noi possiamo intuire l'in-sè delle cose, non sa che farsi dei concetti *a priori* dell'intelletto e afferma il *posterius*, colto dall'esperienza, come la realtà dell'eterno. Per Fichte, la riflessione, unica forma possibile di esistenza dell'essere, si annienta dinanzi a quest' ultimo e diviene una rappresentazione, un elemento soggettivo: ma—chiede Schelling - come sa egli che questo sapere limitato e soggettivo sia l'unico che esista, anzichè una forma particolare di quella ragione auto-affermativa, che domina vivente in tutto l'universo? Il nuovo principio dunque, che *tutto è Io*, importava un passo avanti, che agli occhi di Fichte doveva sembrare un'eresia. Eppure egli stesso riconobbe la necessità di trasformarsi e, nelle esposizioni posteriori della sua dottrina, dal 1801 in poi, si avvicinò allo spinozismo rinnovato dallo Schelling. Egli partì dall'essere assoluto, considerato come vita pura, e fece della conoscenza l'immagine di questa vita assoluta, dando alla rappresentazione obiettiva del mondo il valore di un prodotto della conoscenza e mostrando che nella riflessione è posta la necessità del divisibile, cioè del passaggio dalla Sostanza all'accidente, lasciato oscuro dallo Spinoza. Il difetto essenziale di questa nuova posizione era l'origine accidentale, che Fichte assegnava al conoscere e al mondo; giacchè la separazione del conoscere dall'essere assoluto ha luogo per un atto di libertà che potrebbe anche non accadere, e però il mondo, benchè sia necessario come fenomeno della riflessione, pure nella sua origine è accidentale e nullo. E la conclusione è che Fichte ricasca nella trascendenza e nell'errore, da lui una volta rimproverato a Spinoza: fa dell' Io un accidente del Non-Io. La sua dottrina pertanto non veniva ad esser migliorata, e ben se ne accorse lo Schelling quando gli rimproverò di aver ammesso una precedenza dell'essere sul pensiero, accentuando così il dualismo tra l'ideale e il reale. Chi avrebbe allora preveduto che egli stesso doveva in sèguito ripro-

durre nella filosofia positiva l'errore commesso dal Fichte? Non si creda peraltro che quest'ultimo, a sua volta, non si accorgesse del difetto ond' era viziato il sistema dell'identità assoluta. Abbiamo visto più su in che modo egli ne giudicasse nelle lettere allo Schelling: l'identità dell'essere e del conoscere gli pareva raggiunta solo formalmente e negativamente. Ma un giudizio più esplicito lo dà nella *Dottrina della scienza* composta il 1801. Qui osserva: se l'oggettivo e il soggettivo fossero in origine indifferenti, come potrebbero poi differenziarsi nel mondo? Forse l'assolutezza annienta se stessa per dar luogo alla relazione? Allora dovrebbero divenire assolutamente un nulla; sicchè questo sistema dovrebbe chiamarsi, non dell'assoluta identità, ma della nullità assoluta. Se i due termini coincidono, la conoscenza è distrutta, e con essa anche l'Assoluto. Questa critica prelude a quella che, più tardi, sarà fatta magistralmente da Hegel.

II.

Abbiamo studiato le vicendevoli relazioni tra Fichte e Schelling. Passando ora ad occuparci dei rapporti tra Schelling e Hegel, ricorderemo che, durante la dimora a Jena, i due amici si strinsero in un nodo di fratellanza intellettuale e collaborarono animati da un comune indirizzo d'idee. Schelling trovò un aiuto prezioso in Hegel, il quale gli chiarì in una forma più precisa il suo medesimo punto di vista, differenziandolo nettamente da quello di Fichte e notando che il principio d'identità era stato bensì enunciato da quest'ultimo, senza però divenire il cardine di tutto il sistema ed avere la sua coerente applicazione. Ma, già quando egli definiva la *Dottrina della scienza* come un idealismo soggettivo e il sistema schellinghiano come un idealismo oggettivo, faceva quasi balenare una forma d'idealismo superiore ad entrambi, ossia l'idealismo assoluto, in cui l'universo fosse presentato come un'auto-costruzione dello spirito che si oggettiva. Questa però ed altre divergenze non apparvero palesemente per allora; giacchè la concordia tra i due amici era perfetta, ed Hegel si appropriava le idee di Schelling, come questi si giovava liberamente delle idee

di quello. Ma venne presto il momento in cui Hegel, intelletto profondo e rigoroso, vide chiarissime le deficienze della filosofia schellinghiana e, pur conservandone i principii fondamentali, sentì la necessità di elaborarli in una forma sistematica, affinchè non rimanessero sforniti di base dimostrativa. Con la celebre introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*, egli scriveva la sua lettera di commiato al sistema dell'intuizione intellettuale e, più generalmente, al romanticismo. Nell'opera stessa poi, come Fichte aveva fatto una storia pragmatica della coscienza e come Schelling nell'*Idealismo trascendentale* aveva distinte le varie epoche dell'autocoscienza; così Hegel tracciava, in modo inarrivabile, il necessario sviluppo della conoscenza dal grado più basso al più alto, dalla coscienza alla ragione, in cui lo spirito riconosce che ciò, che dapprincipio era avvertito come un oggetto a lui estraneo, non è altro che un *fare* del soggetto stesso. Due novità sopra tutto distinguevano una tal costruzione da quelle antecedenti: l'applicazione larga e precisa del metodo dialettico e il concetto luminoso della storicità dello spirito; giacchè, per un lalo, si perfezionava lo schema triadico introdotto dal Fichte; per l'altro, i gradi che percorre la coscienza individuale si facevano esattamente corrispondere ai gradi già percorsi storicamente dallo spirito universale ed assoluto. Nella *Scienza della logica* poi, Hegel offriva la vera sistemazione dell'idealismo assoluto, studiando nel complesso delle categorie il *prius* della natura e dello spirito, le essenze della realtà, in guisa da terminare lì dove Schelling aveva incominciato, vale a dire con l'*idea*, che è l'unità del soggettivo e dell'oggettivo. Le allusioni beffarde che Hegel, nell'introduzione alla *Fenomenologia*, aveva fatte al vuoto formalismo della filosofia schellinghiana, e le critiche da lui mosse nella *Logica* alla dottrina delle potenze, determinarono, come vedemmo, una rottura completa tra Schelling e Hegel. Era perciò naturale che il primo di costoro, benchè rinserratosi davanti al pubblico in un triste silenzio, non dovesse lasciar passare ogni occasione, che gli si offrisse, di attaccare il secondo. La polemica fu iniziata già di su la cattedra a München, e ce ne resta un vivo documento nelle lezioni *Per la storia della filosofia moderna*,

tenute per la prima volta nel 1827. Schelling incomincia col riconoscere a Hegel il merito di aver intraveduto il carattere meramente razionale di quella filosofia, ch'egli imprese ad elaborare; ma soggiunge che egli ebbe torto nel non aver saputo vedere null'altro che il concetto. Per lui, il concetto non ha il significato che la logica ordinaria gli attribuisce, ma quello di Dio, che, come idea conscia di sè, dalla natura si eleva a spirito assoluto. Ora, per quanto debba valutarsi il modo ond'egli ha saputo sviluppare la logica nascosta nella filosofia anteriore, bisogna pur confessare che, relativamente a questa, il suo sistema è divenuto in buona parte più mostruoso. Hegel si rifà dal concetto più negativo, dal puro essere; e il fatto che egli attribuisca un moto immanente al puro essere, non significa altro se non che il pensiero sente l'impossibilità di arrestarsi a quest'entità astrattissima e vuotissima. Ora, poichè non v'è essere senza soggetto, e l'essere è sempre un determinato, o essenziale o oggettivo; perciò l'essere totalmente indeterminato, non essendo nè l'uno nè l'altro, equivale a quello in cui non si pensa nulla. Quanto alla proposizione: « il puro essere è il nulla », il suo vero senso è questo: dopochè ho posto il puro essere, cerco qualcosa in esso e non trovo nulla. Questa proposizione è tautologica; pure di essa non è a stupire, ma piuttosto di quella a cui serve di mezzo o di trapasso. Il divenire infatti non è il passaggio dall'essere al nulla, ma dal nulla all'essere reale. Tuttavia, anche dato che queste proposizioni siano irrefutabili, che cosa mai si ottiene con esse? Nella maniera indicata, Hegel non perviene a un determinato divenire, ma al concetto generale del divenire, col quale niente è dato. La logica hegeliana, in quanto rappresenta la pura idea divina, com'essa è estemporalmente e solo nel pensiero, è, sotto questo riguardo, una scienza soggettiva: ma non nel senso che escluda il mondo reale, anzi, dimostrandosi come l'assoluto fondamento di ogni realtà, essa è del pari scienza reale e oggettiva. In essa è trasportato il metodo del potenziamento, proprio della filosofia anteriore: quello che qui era il soggetto assoluto, sorpassante ogni grado del suo essere, lì è il concetto che attraversa vari momenti e concepisce se stesso. Ma c'è la stessa differenza

che tra l'originale e la copia. Trasportare il concetto di processo dalla filosofia della natura al movimento dialettico, in cui non è possibile alcuna lotta ma solo un monotono e sonnolento progredire, è impossibile senza un adattamento forzato ed equivale a quell'abuso di parole, che in Hegel è certo un grande espediente per celare la mancanza di vera vita. Non è difficile scoprire ch'egli, già col primo passo della sua Logica, presupponga l'intuizione e la sottintenda poi di continuo. Inoltre, nella Logica hegeliana si ritrovano tutti i concetti della vecchia ontologia, ed ognuno ammesso quale un momento dell'assoluta idea. E vi si connette la pretesa di una compiuta sistemazione. Ora, se potessero indicarsi dei concetti, di cui quel sistema non sa nulla, o che furono ammessi in tutt'altro significato che in quello genuino, il sistema non sarebbe fosse incompleto? I concetti, come tali, in realtà non esistono altrove che nella coscienza: essi dunque sono, obiettivamente presi, *dopo* la natura, non prima. Hegel li ha tolti dal loro posto naturale, collocandoli all'inizio della filosofia e cambiandoli artificiosamente in alcunchè di obiettivo. Un divenire non può esser prima di un diveniente, nè un'esistenza prima di un esistente. Hegel ha voluto ritirare la filosofia nel puro pensiero: ma un pensiero reale è quello, per mezzo di cui viene ad esser superato qualcosa che sta di fronte al pensiero; mentre, lì dove il contenuto è il pensiero astratto, nulla si ha da superare. E al concetto poi non si oppone soltanto la realtà sensibile; ma tutta la realtà, così la sensibile come la soprasensibile. Del resto, fatte queste riserve, non avrebbe torto chi, nella Logica hegeliana, scoprisse molto acume e retta penetrazione. Io non disconosco, soggiunge lo Schelling, il valore di molte osservazioni straordinariamente avvedute, soprattutto metodologiche. Ma Hegel, che si vanta di non fare alcun presupposto nella sua filosofia, presuppone invece, non soltanto le forme logiche, ma tutti i concetti di cui ci serviamo nella vita comune. Il concetto hegeliano è simile al dio indiano Vishnù nella sua terza incarnazione, quando si oppone a Mahabala, al gigantesco principe delle tenebre, che ha ottenuto la sovranità sui tre mondi. A costui appare, anzitutto in forma di un brahmano pigmeo, e lo prega di accordargli solo tre piedi di terra

(i tre concetti di essere, nulla e divenire): appena il gigante glieli ha dati, il nano cresce in proporzioni enormi, tira a sè con un passo la terra, con l'altro il cielo, ed è sul punto di abbracciare col terzo anche l' inferno, quando il gigante gli si butta ai piedi e riconosce umilmente la potenza del dio supremo, il quale dal canto suo gli lascia la signoria sul regno delle tenebre. Ma, se anche si voglia concedere che i tre pensieri puri non presuppongano altro fuori di sè, rimane indubitato che Hegel presuppone sempre il concetto di numero nelle sue tricotomie. Un altro vanto di Hegel è quello di aver fatto dell'Assoluto, non un presupposto, ma un risultato. Ora, nel sistema anteriore, l'Assoluto è presupposto alla stessa maniera che è tale il puro essere. « Ma l'Assoluto in quanto ha già sotto e fuori di sè tutti i momenti dell'essere e che più non può discendere nell'essere e nel divenire, ossia è posto come spirito essente e permanente, quest'Assoluto è del pari termine e risultato nel sistema anteriore » (3). La differenza è questa. « Il sistema precedente non conosce un *doppio* divenire, il logico e il reale; ma, partendo dal soggetto astratto, dal soggetto nella sua astrazione, è già col primo passo nella natura e non ha bisogno di alcuna ulteriore spiegazione per il passaggio dal logico nel reale. Hegel invece dichiara la sua Logica come quella scienza, in cui l' idea divina si compie logicamente, ossia nel puro pensiero, prima di ogni realtà natura e tempo; qui dunque egli ha già la compiuta idea divina come risultato *logico*, e poi vuole subito dopo averla ancora una volta... come risultato *reale* » (4). Ma se la Logica è la scienza, in cui l' idea divina si compie nel *puro pensiero*, dovremmo aspettarci che la filosofia fosse *conchiusa*. Per Hegel, ii mondo opposto al logico è la natura: questa incomincia dove il logico *cessa*. Per lui dunque la natura è l' agonia del concetto, la caduta dell' idea, il concetto spoglio della sua magnificenza, reso impotente, divenuto infedele a se stesso. Ora nell' idea non v' è, in generale, alcuna necessità di un movimento, ond' essa debba staccarsi da sè. L' idea, com'è alla fine della Logica, autocosciente, ideale e reale insieme, non ha più alcun bisogno di progredire e di realizzarsi in altra guisa da quella in cui è già tale. Se si ammette questo, si ammette soltanto per-

chè la natura esiste. Nè vale il dire che l'idea deve *conservarsi*: essa è già sicura e certa di sè. L'espressione « lasciar uscire » (« die Idee *entlässt* die Natur ») è strana ed ambigua: a questa spiegazione si fa il più grande onore se la si chiama teosofica. E poi, un puro concetto non può risolversi a qualcosa. È stato rimproverato al sistema della identità di aver determinato Dio, non come spirito, ma come sostanza. Ora, lasciando star le quistioni di parole, un Dio, in quanto è solamente *fine*, com'è nella filosofia puramente razionale (quella di Hegel), un Dio che non ha avvenire e che non può essere affatto causa e principio, è solo uno spirito sostanziale (ossia per l'essenza), non già spirito nel senso comune della parola, non già insomma spirito *reale*. Anche Hegel era compreso della negatività di questo concetto. Negli ultimi tempi infatti egli tentò di giungere all'idea di una libera creazione (cfr. la seconda edizione della Logica) e sarebbe forse arrivato ad una filosofia positiva. Inoltre, secondo il suo metodo, ogni manifestazione anteriore del processo diviene il fondamento della successiva. Ora, se l'ultimo è la suprema causa finale, allora tutta la serie, ad eccezione del primo termine, è una successione ininterrotta di cause finali: la natura inorganica è la causa finale della materia amorfa, l'organica dell'inorganica, l'animale della pianta, l'uomo del regno animale. E allora, per giungere alla creazione, non bisognerebbe far altro che ridiscendere gli stessi gradini per cui si è saliti, e, con questa inversione, l'uomo dovrebbe apparire come causa produttrice del regno animale, e così via. Infine, lo spirito assoluto si esteriorizza nel mondo, soffre nella natura, si abbandona ad un processo da cui più non si può sciogliere, verso il quale non ha alcuna libertà e nel quale è irreparabilmente involto. Questa dottrina è adunque panteismo. Secondo essa, la vita di Dio è un eterno accadere, un'eterna circolazione di forme. Schelling conclude osservando: chi, adducendo il pretesto delle determinazioni finite dell'intelletto, vuol elevarsi al di sopra di tutti i concetti naturali, si priva di tutti gli organi della comprensibilità. Vi è gran differenza tra il ripudiare una storta applicazione di tali concetti e il ripudiarli completamente. Questa filosofia ha il torace stretto, sicchè, mancandole il fiato e la voce,

può pronunziare appena delle parole incomprensibili. E la sua oscurità non nasce da una deficienza individuale; perchè lì dove Hegel esce della sua angustia e parla di oggetti più vicini alla vita, sa esprimersi in modo ben determinato, ben comprensibile, anzi ingegnoso. L'incomprensibilità sta nella cosa stessa. I martirii di un sistema innaturale son peggiori dell' ignoranza.

La parte essenziale di questa polemica fu poi riprodotta, in tono più vibrato, nella *Prefazione ad uno scritto filosofico del signor Victor Cousin* (1834). Quivi lo Schelling, dopo aver accennato al soggetto irrazionale (Dio), che si può conoscere solo empiricamente, continuava: « un ritardatario (*ein später Gekommener*), che dalla natura pareva fosse stato predestinato, per la nostra età, a un novello wolfianismo, ha quasi istintivamente tolto via questo fattore empirico, per sostituire al *vivente* ed al *reale*, a cui la filosofia anteriore aveva attribuito la proprietà di trapassare nel suo contrario (nell'oggetto) e ritornare poi a se stesso, il *concetto logico,* ascrivendogli, con la più strana finzione od ipostasi, un simile auto-movimento necessario ». L' ultima trovata (che destò l' ammirazione delle teste povere) fu tutta sua, come pure il fatto che questo incominciamento era determinato come il puro essere. Poichè era il soggetto logico a muoversi, egli chiamò dialettico il supposto movimento e rimproverò la mancanza di metodo a quel sistema (dello Schelling, s'intende), a cui aveva tolto appunto il principio del metodo. « Intanto il logico auto-movimento del concetto (e di qual concetto!) sussisteva, come era a prevedersi, finchè il sistema non si spingeva oltre la sfera del logico; ma non appena esso faceva il difficile passo nella *realtà,* il filo del movimento dialettico si spezzava; una seconda ipotesi diventava necessaria, che all'idea, non si sa perchè, se non per interrompere la noia del suo essere puramente logico, venga in mente o frulli per il capo di spezzarsi ne' suoi momenti, con che viene ad originarsi la natura ». Il primo presupposto era che il puro concetto logico avesse la proprietà di rovesciarsi da sè nel suo contrario: il che si può pensare di un vivente, ma nè pensare nè immaginare del concetto puro. La seconda finzione era il passaggio dall'idea alla natura, pas-

saggio non più dialettico, ma tale che sarebbe difficile trovargli un nome. « Questo tentativo di ritornare, coi concetti di una filosofia reale già abbastanza sviluppata (da Cartesio in poi si era assai lavorato a crearla), al punto di vista della Scolastica e dar principio alla metafisica con un concetto *puramente* razionale ed escludente ogni fattore empirico (sebbene questo medesimo concetto non fosse trovato, o rettamente conosciuto, e sebbene l'elemento empirico, dapprima respinto, fosse nuovamente introdotto per la porta segreta dell'alienarsi o divenire infedele a sè dell'idea), quest' episodio nella storia della filosofia moderna pertanto, se non è servito a maggiormente svilupparla, è servito almeno a dimostrare ancora una volta come sia impossibile arrivare alla realtà col principio razionale puro » (5).

Ciò che sorprende subito in questa critica, la quale ebbe, a dir vero, una celebrità immeritata, è che Schelling, mentre pare che talvolta interpreti rettamente il pensiero di Hegel, in generale poi mostra, nelle sue censure, di falsificarlo del tutto. S'incomincia dal non capire punto il carattere della logica hegeliana, quando si pretende che le categorie producano qualcosa di reale. Ma le categorie, appunto perchè hanno un valore oggettivo, appunto perchè sono essenze della realtà, non sono separabili se non astrattamente dalla realtà stessa; ed è questo che vuole intendere Hegel quando, nella sua definizione, dice che la logica è la scienza della idea pura, cioè dell'idea come si configura nell'elemento astratto del pensiero; è questo che non ha inteso Schelling quando gli rimprovera di aver tolto i concetti dal loro posto naturale e di esser ricascato nella vecchia ontologia. Che cosa può aver di comune la nuova logica dello sviluppo con la logica formale di Wolff? Cade perciò l'altra osservazione sull' indebito trasporto del metodo dalla filosofia della natura alla logica: perchè, se questa logica doveva essere tutt'altra cosa che la logica ordinaria, come poteva Hegel seguire il metodo puramente deduttivo, che va dall'identico all'identico, anzichè il metodo dialettico, in cui da un opposto si passa all'altro sinteticamente? Lo stesso equivoco si nota nella critica (poi ripetuta dal Rosmini, dal Teichmüller e da altri) del movimento

attribuito da Hegel al concetto. Il processo del concetto non è altro che lo sviluppo (logico) dell' Assoluto medesimo, giacchè il significato di concetto puro è (come, del resto, par che anche Schelling ammetta) quello di soggettività, ossia attività interna che si dispiega. Ora come mai si vuol negare la necessità di questo passaggio dal soggetto all'oggetto? Come mai Schelling vuol dar la preferenza al metodo da lui tenuto nel sistema dell'identità? Il vero è che Hegel ha offerto nella sua Logica la dimostrazione di ciò che l'altro invece aveva soltanto presupposto, vale a dire dell'identità appunto che va pensata nel concetto dell'Assoluto e del suo oggettivarsi. Egli infatti pone come Primo l'essere e da questo via via, per mezzo della dialettica, perviene alla più alta forma del concetto, cioè all'idea. Quell'identità di essere e di pensiero, che nella filosofia schellinghiana, era immediata e postulata, qui trova davvero la sua mediazione. Così inteso, non sembra più arbitrario il cominciamento della logica hegeliana; perchè l' Io=Io di Fichte e l' assoluta indifferenza schellinghiana, presi nella loro immediatezza, sono appunto l'essere indeterminato, ovvero il predicato più semplice dell'Assoluto. Ogni altro incominciamento non sarebbe stato possibile, perchè avrebbe espresso una determinazione concreta, e però non sarebbe più stato un primo, com'è il pensiero astratto dell'essere, che non è mediato da altro, essendo l'immediatezza dell'indeterminato. Quanto alle altre obiezioni, che Schelling fa alla prima triade, si può rispondere con le acute osservazioni dello Spaventa al Trendelenburg. A prima giunta pare impossibile come dai due immobili concetti dell'essere e del niente, posti come identici, abbia a nascere il terzo, quello del divenire; perciò sembra che la nuova differenza sia aggiunta dal tacito intrudersi dell'intuizione. Ma, si badi, il pensiero, fissando l' essere, fa astrazione dal pensare e, estinguendosi nell' essere, è pura astrazione. La differenza tra l'essere e il niente la mette il pensare stesso; giacchè, se l'Essere è l' indeterminato e d' altra parte il pensare è distinguere, si capisce che la contradizione dell'essere, cioè il non-essere, derivi dell'impensabile in quanto pensato, dall'indeterminato in quanto distinto (6). La tautologia dunque, che vorrebbe scoprire lo Schelling, non esiste. Nè vale op-

porre, come fa lo Schelling, preludendo al Trendelenburg, che Hegel, per avere il divenire, introduca tacitamente la vita dell'intuizione. Il ritmo del pensare è un eterno distinguere ed unire; perciò il puro pensare, in quanto distinzione, non è qualcosa d'immobile, ma è quello che costituisce l'essenza dell'intuizione empirica. E a ciò ha voluto accennare Hegel quando nota che l'unità dell'essere e del niente si può trovare esemplicata nella rappresentazione del divenire, come anche in quella del cominciamento. Difatti l'intuizione, di per se stessa, è cieca e non può dare il concetto che la illumina. Le categorie di Hegel sono bensì immanenti alla realtà e la rendono intelligibile, ma non per questo si può affermare che siano un prodotto dell' esperienza. Ed ora veniamo alla spinosa questione del passaggio dal logico al reale. Qui si tocca un'obiezione, che è stata poi mossa di continuo all'hegelismo, ma che non ha fondamento alcuno. Secondo lo Schelling, è un'ipostasi molto strana il parlare di un passaggio dall'idea alla natura. Ma è una stranissima, anzi assurda interpretazione la sua, perchè egli non intende che l'idea non è il concetto astratto, ma la sostanza pensata come soggetto, e però qualcosa di vivente. E che significa poi osservare che l'idea logica, essendo già in sè perfetta, non aveva bisogno di uscire da se stessa per dar luogo alla natura? Forse vi è stato un tempo, in cui realtà e pensiero siano esistiti l'uno senza dell' altra? La priorità dell' idea rispetto alla natura non è, come crede erroneamente lo Schelling, una priorità cronologica, ma puramente logica. La natura è eterna, come eterno è il Logos, che essa realizza. Perciò, se Hegel, per comodità d'astrazione, studia le determinazioni oggettive delle cose, non è a credere che egli ammetta una separazione del processo logico dal processo reale, in modo che quello abbia preceduto questo. La sua Logica, notava già l'Erdmann, ci trasporta in un regno di ombre; ma l'entrata in questo regno è necessaria, perchè il còmpito di tutte le scienze, che sta nel riconoscere la ragione quale apparisce nelle varie sfere della realtà, non può essere soddisfatto se prima non si sa che cosa la ragione sia e *come* si venga a scoprirla. È chiaro che lo Schelling interpreta Hegel in senso platonico: da un canto l'idea come entità perfetta e preesistente alla

natura, dall'altro la natura che rappresenta quasi un'alterazione o una decadenza dell'idea.

Non si capisce che una tale scissione dell'ideale dal reale è una finzione del vecchio dogmatismo, il quale, staccando il logos dalla natura e dallo spirito, doveva necessariamente riuscire alla trascendenza e si tagliava perciò ogni ponte di passaggio dal mondo intelligibile al mondo sensibile, nè poteva risolvere altrimenti il problema che immaginando una caduta inesplicabile da uno stato perfetto ad uno imperfetto, ovvero considerando la creazione come qualcosa di accidentale. La natura è certamente, come la concepì Hegel, un grado o momento dello sviluppo, un presupposto dello spirito; ma non per ciò essa rappresenta l'aggiunzione esterna di un nuovo contenuto alla perfezione già conchiusa dell'idea logica; piuttosto invece essa è l'idea nella sua immediatezza e nella sua estrinseca manifestazione. In questo suo attuarsi, l'idea assoluta è indubbiamente scopo finale che realizza se stesso; ma, se ogni sua manifestazione successiva è la causa finale della precedente, non ne deriva l'assurda conseguenza che Schelling vorrebbe trarne, cioè che il termine ultimo, l'uomo, sia la causa produttrice del regno animale e così via regressivamente. Lo scambio tra causa finale e causa efficiente è qui manifesto. Non è già pensiero di Hegel che l'uomo abbia creato il regno animale, bensì che la causa produttrice dell'uomo e di tutti i gradi anteriori sia di natura spirituale, perchè lo spirito è la piena realizzazione ch'essa trova nell'uomo.

In conclusione, la critica dello Schelling è assai fiacca, perchè egli ha inteso l'hegelismo superficialmente, anzi l'ha frainteso. Tuttavia in due soli punti forse le sue obiezioni hanno una certa apparenza di vero. Noi abbiamo detto che, stando al verace pensiero di Hegel, il mondo, come espressione dell'idea, non può aver avuto un cominciamento. Ora nell'ultimo paragrafo della Logica dell'*Enciclopedia* si legge che l'idea, « nell' assoluta verità di se stessa, si *risolve a lasciar uscire liberamente da sè* il momento della sua particolarità, o del suo primo determinarsi e del suo esser altro: l'*idea immediata*, che è il suo riflesso, — come *natura* ». In questo luogo si vede una traccia di quelle modificazioni, che Schelling nota nel pensiero di Hegel, para-

gonando la prima e la seconda edizione dell'*Enciclopedia*. Noi non vogliamo negare che queste variazioni ci siano state e che Hegel, qui ed altrove, abbia rappresentato la sua Idea assoluta in un atteggiamento assai affine a quello del teismo; e tale ipotesi verrebbe avvalorata dal fatto che, nella prefazione alla seconda edizione, egli affermava il suo accordo sostanziale col teosofo Baader. Ma qui tocchiamo un problema, che ci trasporterebbe lungi dal nostro argomento: se cioè l'hegelismo sia conciliabile coll'idea della personalità divina, non nel senso del vecchio teismo, ma nel senso medesimo delle *Ricerche* di Schelling *sulla libertà umana*. Vogliamo notare soltanto che Hegel parlò di questo libro con piena approvazione: segno evidente che egli ne riguardava la dottrina come una correzione legittima del panteismo. Il secondo punto, a cui abbiamo accennato, si riferisce al sistema hegeliano delle categorie. Si può certo far questione se un tal sistema sia invulnerabile e se offra piena garanzia di compiutezza. Ma le obiezioni, che esso ha incontrate finora, non appaiono decisive, e d'altra il suo pregio è quello di mostrare l'intima connessione che pur deve esserci tra i concetti supremi della ragione; sicchè noi possiamo, con buona pace dello Schelling, continuare a servircene finchè non ne sia costruito uno migliore.

III.

Giunti alla fine del nostro lavoro, crediamo bene raccoglierne le sparse fila e riassumerne brevemente i risultati. Il concetto fondamentale, che ci ha guidati in tutta la nostra indagine, è che lo Schelling non raggiunse mai veramente quell'unità dell'essere e del pensiero, a cui, dopo Kant, la filosofia tedesca aveva rivolti i suoi sforzi. Questo fatto costituisce precisamente il dramma segreto della sua coscienza. Nel primo periodo della sua speculazione, egli è, in fondo, uno scolaro del Fichte, ma uno scolaro geniale, che tende ad oltrepassare e ad allargare l'orizzonte del Criticismo, accentuando piuttosto i diritti della realtà, nella sua ricchezza di vita, che il rigido imperativo morale. Con la filosofia della natura, Schelling, ispirato dall'esempio di Kant, vuol fondare la parte reale della metafisica, appli-

cando i principii da lui studiati nella *Dottrina della scienza*. Il Non-Io si trova nell'Io: ma che cosa è in se stesso? Come, nella sua peculiarità, esso è conoscibile? La soluzione puramente formale, additata dal Kant, non lo appaga, perchè gli sembra che i fenomeni del mondo esterno abbiano dei rapporti ideali indipendenti dal fatto che noi li pensiamo, e per conseguenza che quest'elemento intelligibile, come gli par dimostrato sopratutto dalla vita organica, sia veramente costitutivo e non soltanto regolativo di essi obietti; cioè derivi da una proprietà reale delle cose stesse e non si riduca ad un'espressione delle categorie, che vi applica il nostro intelletto. Così, trovandosi di fronte il problema rimasto insoluto col dualismo kantiano, egli lo risolve, appellandosi al principio dell'identità assoluta di natura e spirito. Dapprima si appoggia allo stesso Kant e a Fichte, deducendo la materia dalle due forze attrattiva e ripulsiva, come poi considerando queste forze quali espressioni reali delle due attività fondamentali della coscienza. Indi si avvicina piuttosto a Leibniz con la concezione del Tutto come di un grande organismo. E poichè l'identità suppone una materia vivente, egli la esprime in maniera concreta, mediante il gran concetto dell'evoluzione, che intende in senso dinamico e teleologico. Distinta l'attività produttiva (*natura naturans*), che è tutta ideale e che può dirsi anche «ragione», dal prodotto (*natura naturata*), Schelling mostra come la prima si evolva attraverso una serie di gradi o potenze, che vanno dalla materia alla vita su su fino alla coscienza, in cui essa viene a riflettersi pienamente; sicchè l'autocoscienza personale è quasi un frammento della grande autocoscienza della natura. L'attività poi, essendo un continuo divenire, non può mai esaurirsi in nessuno de' suoi prodotti, ma deve sempre crearne di nuovi, e tutti questi prodotti sono, in fondo, rappresentazioni imperfette e approssimative di un prodotto unico e fondamentale. Da siffatta veduta derivano logicamente la continuità delle forze e l'unità d'origine delle forme naturali. Ma c'è il difetto, in questa concezione, che lo Schelling la considera come un realismo, il quale dovrebbe fornir la prova concreta dell'idealismo trascendentale, perchè dalla realtà farebbe venir fuori a poco a poco l'idealità,

dall'incoscienza la coscienza: sicchè, in fondo, se non ci fosse questa prova concreta, l'idealismo si ridurrebbe ad un'illusione! L'autore non s'accorge che il pensiero è primo, indeducibile e pone esso medesimo quelle forme fenomeniche, dalle quali dovrebbe risultare ed essere spiegato. Ma, ad ogni modo, con la filosofia della natura, si dava un passo verso una concezione più larga.

Il *Sistema dell' idealismo trascendentale* è il rovescio della filosofia della natura: invece di partire dall' oggetto, parte dal soggetto, mostrando, per mezzo dell'intuizione intellettuale, ch'è un atto extra-temporale con cui lo spirito si riflette consapevolmente sulla propria attività inconscia facendone il suo obbietto immediato, in che modo la storia dell'autocoscienza si dispieghi attraverso tre epoche fondamentali. Questo sviluppo è dedotto dall'antitesi, che è tolta via via, tra due attività opposte dell'Io, perchè l'Io non può arrivare alla coscienza se non si limita, se non si oppone qualcosa. Nella prima epoca si studia la possibilità della sensazione originaria, la quale si fonda sull'equilibrio delle due attività, rotto poi dalla tendenza infinita, che ha l'Io ad intuirsi. E a questo momento corrisponde la materia. Nella seconda epoca, il conflitto risorge sotto altra forma: tra il senso interno e l'esterno; onde si deducono, da una parte, il tempo e lo spazio, dall'altra le categorie della relazione. È data così l'intuizione del mondo oggettivo. A questo momento corrisponde l'organismo, che è un fenomeno della reciprocità d' azione. Nella terza epoca, l'Io acquista coscienza della propria attività, mediante la riflessione, sciogliendosi dal suo prodotto. Qui cade la formazione dei concetti mediante il giudizio sintetico *a priori*, il quale trasforma il dato sensibile con l'elemento universale della categoria. Ma il problema fondamentale della filosofia teoreiica non può avere la sua piena soluzione se non in quella pratica: e qui Schelling, sull'esempio di Fichte, trova in un atto assoluto di volontà la spiegazione del fatto, che l'attività dell'Io si stacchi dal proprio oggetto in virtù dell'astrazione, pigliando per una realtà estranea ciò che è il prodotto della sua auto-intuizione; sicchè la coscienza viene ad essere una creazione della nostra vita pratica. E siccome l'Io, nelle sue limitazioni successive, si è frazionato

in una pluralità d'individui, è chiaro che la coesistenza di questi vari soggetti, oltre a produrre la credenza nella realtà del mondo esterno, spiega perchè l'atto del volere sia libero e necessario ad un tempo. Ma quest'atto del volere, nel suo doppio aspetto: oggettivo e soggettivo, tendenza naturale e imperativo categorico, si trasforma a sua volta, per l'Io, in oggetto empirico, sotto la forma dell'arbitrio, mercè cui l'antitesi tra felicità e virtù trova la sua conciliazione, senza peraltro che le tendenze individuali (represse dall'ordine giuridico) possano impedire la loro subordinazione al fine supremo dell'Io universale, che si realizza inconsciamente nella storia. Finalmente anche questa libera e cosciente attività dell' arbitrio è intuita, nella sua originaria identità coll' inconscio, grazie all' opera d'arte, prodotta dal genio. Così ritorniamo al punto di partenza, e cioè al principio dell' identità assoluta: l'intuizione estetica riproduce, in modo accessibile a tutti, l'intuizione intellettuale da cui moveva il filosofo nella sua costruzione. Sebbene l'*Idealismo trascendentale* rappresenti già un primo passo verso l'unità del reale e dell'ideale, non si può dire che la raggiunga: anzitutto, per quell'insoluto parallelismo in cui si trova con la filosofia della natura; secondariamente, perchè l'identità del conscio e dell' inconscio, essendo solo postulata e non provata, resta un affare di geniale divinazione.

Col sistema dell'identità assoluta si fa il passo decisivo. Il vero *in sè* delle cose è la ragione, come indifferenza dell'oggettivo e del soggettivo; mentre ne' suoi prodotti finiti l'equilibrio tra i due termini opposti si rompe, venendo a preponderare, in forma quantitativa, o l'uno o l'altro, o l'essere o il pensiero. L'Assoluto è unità suprema di essenza e forma, sostanza e accidente, concetto ed intuizione. Siccome esso implica un'auto-affermazione, o un infinito volere di sè, contiene due potenze: la natura (o mondo reale) e lo spirito (o mondo ideale), che, ciascuna nel suo àmbito, ripetono i tre momenti dell' Assoluto: posizione della sostanza nella forma, posizione della forma nella sostanza e sintesi delle due posizioni. Onde si ha una perfetta equazione tra le potenze del mondo reale e quelle del mondo ideale: materia luce organismo, per il primo; conoscenza

azione arte, per il secondo. La moltiplicità e il divenire non appartengono propriamente all'Assoluto, il quale è uno ed immobile, ma al suo apparire nei fenomeni. Da questo punto di vista, le cose non sono già modificazioni della Sostanza o degli attributi, ma apparenze illusorie: l'essere si stacca dall'eterno soltanto nel pensiero, e viceversa. Il realismo di Spinoza è incompiuto, idealismo e realismo formano un'unica scienza. L'Assoluto si conosce nell'immediatezza dell'intuizione intellettuale, che ha qualche analogia col principio costruttivo della matematica. Essa non deduce il mondo dall'Assoluto, ma cerca di costruirlo razionalmente, indicando nelle cose l'unità di essere e di pensiero (esempi tipici: l'organismo e il prodotto dell'arte). Da siffatta conoscenza, che è offerta dalla filosofia, ricevono il significato loro tutte le singole scienze, le quali devono assumere un carattere storico, in quanto l'universale dev'essere insieme il particolare. Scienza, religione ed arte s'integrano a vicenda nell'organismo vivente dello Stato. Le leggi della scienza si risolvono in leggi della ragione, i dogmi religiosi vanno interpretati in senso razionale, il bello coincide con la verità nell'eterna idea. In tal modo, il tipo dell'identità assoluta si riproduce, differenziato, nelle sue obiettivazioni. Ma nel sistema così formato già covano i germi della dissoluzione. È bensì vero che il reale, come contenuto dell'auto-affermazione del principio supremo, è inseparabilmente unito all'ideale. Ma Schelling quest' unità non la dimostra, bensì la coglie con un atto repentino d'intuizione intellettuale. In secondo luogo: come si passa dall' Assoluto al mondo finito? Il platonismo, già latente in alcuni scritti di questo periodo, finisce col pigliare il sopravvento. Schelling, mentre prima aveva ammesso che all'Assoluto è essenziale rivelarsi, adesso afferma che la scissione della realtà dal pensiero assoluto accade, non direttamente, ma per mezzo delle idee e in seguito a una caduta del finito. Si spezza così la bella unità tra l' essere e il pensiero, appunto perchè era soltanto un' assunzione superficiale. I due opposti, conciliati in apparenza, tornano a separarsi: da un lato si ha l'idea pura e perfetta, dall'altro il mondo sensibile come negazione dell'idea. L'irrazionalismo e il pessimismo incominciano a spuntare.

Nel quarto periodo, tutto l' interesse speculativo dello Schelling si concentra sul problema della libertà e della personalità, volendo egli evitare le conseguenze fatalistiche del panteismo. Allontanandosi dallo Spinoza, il suo pensiero si accosta al Böhme. Dal razionalismo si passa ad una forma di volontarismo. Per ispiegare la libera personalità nell'uomo e in Dio, si ammette un volere irrazionale come base dell'esistenza. Questa base opera nell'uomo, in quanto mette in moto la sua individualità, ond'egli si sposta dal suo centro e dà origine al male; opera in Dio, affinchè di semplice potenza divenga personalità nell' intero processo della natura e della storia. Il male è in rapporto dialettico verso il bene; entrambi sono due opposti, che vengono unificati dall'amore. Schelling volge tutta la sua attenzione al problema etico-religioso, inclina al dualismo e afferma l'immortalità dello spirito individuale, che prima aveva negata. La sua posizione non è più il panteismo di tipo spinoziano, ma il panenteismo, perchè afferma (coi mistici) l' immanenza autonoma delle cose in Dio. Si può dire tuttavia che, in questo periodo, il razionalismo e l'irrazionalismo si facciano equilibrio.

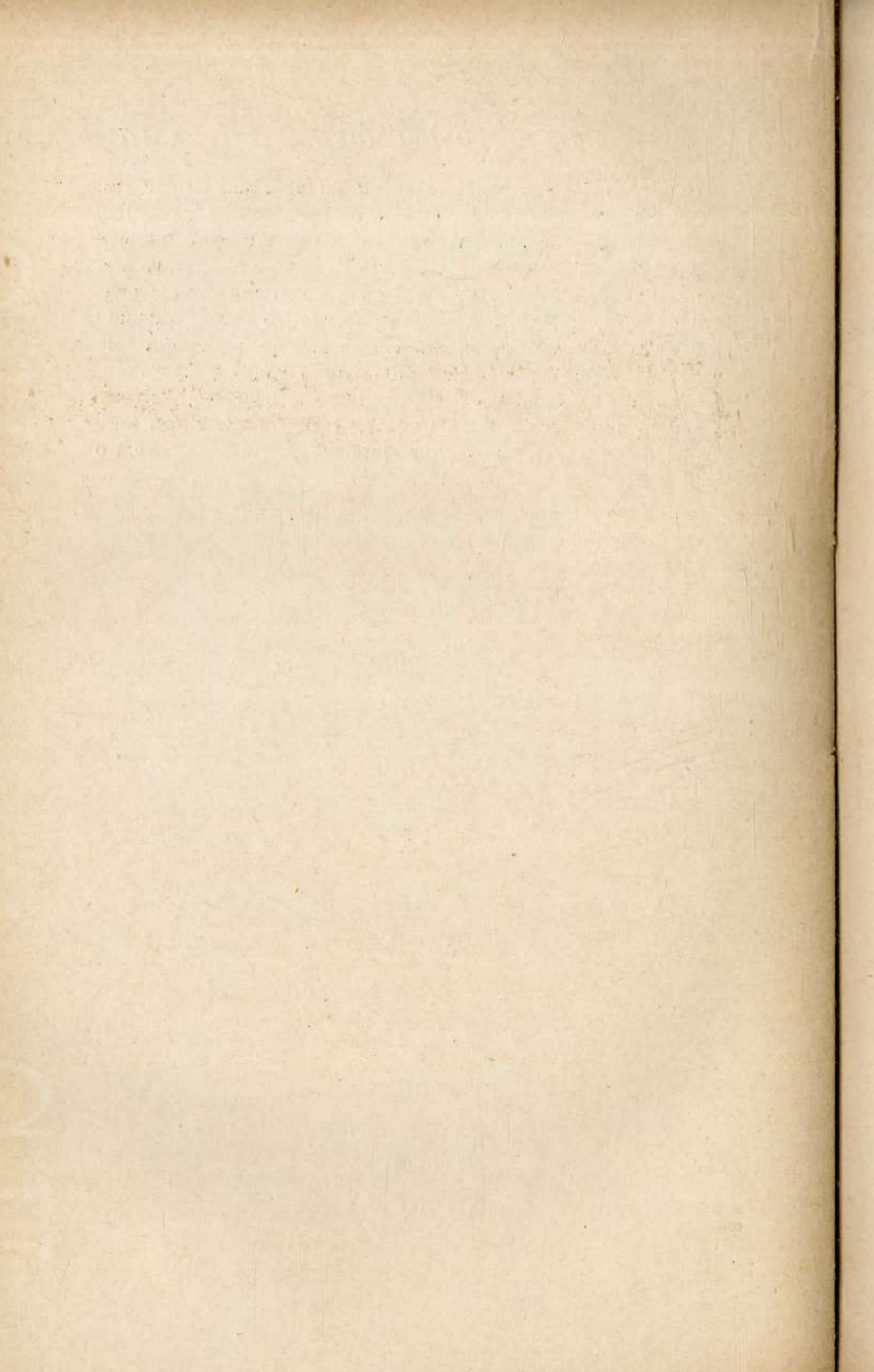
Nell'ultima fase del pensiero schellinghiano, l'unità della filosofia si spezza: accanto ad una scienza della ragione è affermata, con uguale anzi con maggiore diritto, una scienza dell'empiria; accanto alla filosofia negativa, la positiva: la prima delle quali studia le essenze; la seconda, le esistenze. Alla filosofia negativa è assegnato il cómpito finale di concepire Dio come idea suprema della ragione; alla positiva invece, quello di provare una tal verità *a posteriori*. Il concetto di ente, che è il contenuto della prima, si distingue in tre potenze: volere potenziale, volere attuale e spirito (soggetto-oggetto). È un processo logico, non già reale, perchè le potenze equivalgono a possibilità eterne. Il metodo, con cui si ottiene, è il dialettico, in doppio senso: positivo (esperimenti di pensiero) e negativo (in quanto delle potenze riesce a fare dagli attributi di un essere trascendente). Scoperta la possibilità che si realizzi un mondo extra-divino, secondo le determinazioni della quantità della qualità dell'organizzazione e mercè l'anima del mondo, si deduce una successione di esistenze sempre più interio-

rizzate, che deriva da un atto originario dell'Io, il quale in ultimo, riconosciuta la sua nullità, pone l'esigenza di un Dio, al quale deve subordinarsi. Mercè un impulso pratico dell'Io come individuo, ha luogo il trapasso alla filosofia positiva. Questa filosofia muove dal puro esistente, anteriore ad ogni concetto, battendo una via inversa a quella dell'argomento ontologico, ed è sostanzialmente una filosofia della religione. Essa dapprima studia la mitologia, dimostrando che il politeismo, nelle varie forme che assume presso i vari popoli, si riduce ad un processo necessario della coscienza umana, la quale, allontanatasi (con la caduta) da un originario monoteismo relativo, cerca di riguadagnare la perduta unità attraverso la successione di tre divinità principali (rappresentanti delle tre potenze indicate dalla filosofia negativa), giungendo così ad un monoteismo assoluto. Quindi esamina la rivelazione, che è un processo, non necessario nè razionale, ma compiuto liberamente dalla volontà divina; mostra che il Figlio, come potenza demiurgica, esiste solo dal cominciamento della creazione ed è posto nella sua extra-divinità dall' uomo; che egli, morendo come potenza cosmica, reintegra il suo rapporto col Padre; e infine che la sua opera si compirà davvero nella chiesa giovannea, che sarà la chiesa dello spirito, la chiesa dell'avvenire. Nel periodo gnostico, il pensiero speculativo dello Schelling descrive la sua parabola discendente. Il reciso distacco, posto tra la realtà e l'idea, fa sì che il vecchio pensatore, dimentico della grande conquista kantiana e del contributo prezioso ch'egli stesso aveva dato alla nuova metafisica della mente, costruisca, nella filosofia negativa un intellettualismo astratto (il mondo delle pure possibilità) e nella filosofia positiva un realismo, che ha tutti gl'inconvenienti della teologia dogmatica; da una parte dichiari l' impotenza della ragione, dall' altra voglia gabellare per empirismo una dottrina che si attiene, senza critica, ai dati tradizionali della fede.

Ma questo aperto dualismo tra esperienza e ragione, in cui Schelling quasi tragicamente finisce, dopo essersi fatto il campione dell' identità assoluta, appariva già latente nel suo pensiero fin da quando egli concepiva la filosofia della natura come un realismo indipendente dall' idealismo tra-

scendentale. Non c'è dunque tra la prima e la seconda fase principale del suo processo speculativo quella discontinuità, che solo chi si fermi alla superficie potrebbe notarvi. L'antitesi tra l'ideale e il reale, che formava la caratteristica essenziale di tutto il moto romantico, non fu mai superata in maniera definitiva dallo Schelling e risorse fatalmente dopochè nel sistema dell'identità ebbe trovato una conciliazione apparente mercè l' unità immediata dell' intuizione intellettuale. Un vero e proprio razionalismo, in cui il molto fosse ricompreso nell'uno e l'uno nel molto, egli non seppe costruirlo giammai. Anche quando fece il tentativo di unificare tutti i fenomeni dell'accadere, deducendoli da certi principii generali, non riuscì ad altro che ad un simbolismo fantastico, e se, nell'ultima fase della sua speculazione, tornò a contrapporre l'esperienza al concetto, ciò avvenne perchè egli non seppe mai sollevarsi al concetto razionale intimamente compenetrato colla realtà, che Hegel ebbe il merito di scoprire. Ma Schelling, come abbiamo visto, non comprese mai veramente lo spirito e l'importanza del sistema hegeliano. Lo scambiò per un ontologismo astratto e non s' accorse che esso riusciva a interpretare il ritmo veloce della realtà assai più profondamente del suo. La sua reazione all'hegelismo (che si può considerare, in largo senso, come reazione di tutta la scuola romantica) ebbe forse il merito d'insistere sull' elemento negativo e spontaneo, che bisogna riconoscere affinchè l' accadere non si risolva in un circolo chiuso di rapporti logici e affinchè la stessa razionalità trovi, per via d' incessanti contrasti, la sua concreta attuazione. Egli vide che alle fonti inesauste dell' essere universale c'è un'attività creatrice, che porta sempre alla produzione del nuovo. Egli s'accorse che l'astratta logica irrigidiva nei propri schemi la fresca intuizione della vita e sottraeva al valore illimitato del principio dinamico una parte della sua efficacia. Ma, insoddisfatto del panlogismo, ne rilevò soltanto le esagerazioni, non già quello che aveva di vero e di fecondo. Ond'è che allora, abbandonando la via ch' egli stesso aveva aperta e ripigliando in certa maniera il concetto del Fichte, pose la volontà inconscia come fondamento originario dell'azione. Il segno più alto,

raggiunto dal suo pensiero su questa via, deve ricercarsi nel trattato sulla libertà umana, così profondo e suggestivo. Ma, nel rappresentare il dramma di quest'attività, che produce e trasforma ad ogni istante il mondo e i suoi riflessi intellettuali, egli rimane assai addietro al suo grande predecessore, al Fichte, il quale ci fa sentire, più vivamente di ogni altro filosofo, l'alto valore morale della lotta e la dignità virile del sacrifizio. Gli resta il vanto di tenere giustamente il mezzo tra Fichte e Hegel, preparando il passaggio dall'energia morale dell'uno alla meravigliosa logicità dell'altro, col suo spirito contemplativo-mistico, assetato di bellezza e di armonia.

FINE

BIBLIOGRAFIA

Opere di Schelling

1. F. W. J. von Schellings, *Sämmtliche Werke* (a cura del figlio Carlo Federico Augusto). 2 Abtheilungen: la 1ª in 10, la 2ª in 4 volumi.— Stuttgart und Augsburg, 1856-61.
2. *Werke*. Auswahl in drei Bänden hrsggb. und eingel. von O. Weiss (con tre ritratti di Schelling e un proemio di A. Drews).—Leipzig, Eckhardt, 1907.
3. *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*, hrsggb. von A. Drews. — Leipzig, 1902.
4. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, hrsggb. von O. Braun. — Leipzig, Quelle und Meyer, 1907.
5. *Sch.'s schöpferisches Handeln*, hrsggb. von E. Fuchs.— Nella collezione « Erzieher zur deutsch. Bildung ».—Jena. Diederischs, 1907.

— A Sch. è anche attribuito un romanzo pessimistico, intitolato : *Nachtwachen von Bonaventura*. — Penig, 1805. — Nuova ediz., curata dal dr. Hermann Michel. Berlin, 1904 (1).

Inoltre: *Anthologie aus Sch's Werken*.—Berlin, 1844.

Lettere e documenti biografici o polemici

1. *Aus Schellings Leben*. In Briefen. Im Auftrage der Familie hrsggb. von G. L. Plitt. 3 Bände.—Leipzig, Hirzel, 1869-70.
2. *Caroline*. Briefe an ihre Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie Gotter, F. L. W. Meyer, A. W. u. Fr. Schlegel, J. Schelling u. a., hrsggb. von G. Waitz. 2 Bände.— Leipzig, 1871.
3. *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*. Aus dem Nachlasse hrsggb. von J. H. Fichte und K. Fr. A. Schelling.—Stuttgart, 1856.

(1) Le indagini più recenti non permettono forse più che di questo libro si continui ad attribuire la paternità allo Sch. (o a lui in collaborazione con Carolina).

4. *König Maximilian II von Bayern und Schelling,* hrsggb. von L. Trost und Fr. Leist.— Stuttgart, 1890.
5. *Schelling als Persönlichkeit.* Briefe, Reden, Aufsätze, hrsggb. von O. Braun.—Leipzig, 1908.
6. Steffens, *Was ich erlebte.* IV. Band. — Breslau, 1840-45.
7. Köppen, *Sch.'s Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts.*—Leipzig, 1842.
8. Kapp, *I. W. J. Schelling,* ein Beitrag zur Geschichte des Tages. — Leipzig, 1843.
9. *Die endlich offenbar gewordene positive Philos. der Offenbarung* etc., *der allgem. Prüfung vorgelegt von dr. E G. Paulus.* Darmstadt, 1843.
10. Salat, *Schelling in München,* 2 Hefte.—Heidelberg, 1845.
11. Jung, F. *W. F. Schelling und eine Unterredung mit Demselb. im J. 1838 zu München.*—Leipzig, 1864.
12. Dammköhler *Sch.'s Beziehungen zu Niethammer vor seiner Berufung nach Jena.* Nebst 46 unedierten Briefen Sch.'s aus den Jahren 1785-1798 — Leipzig, 1913.

Opere sullo Schelling

Discorsi, biografie e lavori complessivi

1 Noack, *Schelling und die Philosophie der Romantik.* 2 Bände.— Berlin, 1859.
2. Klaiber, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren.*—Stuttgart, 1877.
3. Kuno Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre,* III Auflage (vol. VIII della *Geschichte der neuern Philosophie*).—Heidelberg, Winter, 1902.
4. Haym. *Die romantische Schule,* II Auflage. — Berlin, 1906.
5. Mignet, *Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Schelling.*— Paris, 1858.
6. Matter, *Schelling, ou la Philosophie de la nature et la philosophie de la Révélation,* 2ª ediz., Paris, 1815.
7. Hubert Beckers, *F. W. J. Schelling.* Denkrede, vorgetragen in der öffentlichen Sitzung der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München.—München, 1855.
8. Brandis, *Sch.* Gedächtnissrede. In Abhandl. d. Berl. Akad., 1855.
9. Idem., *Sch.'s Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang.* Festschrift zu Friedr. W. J. Sch.'s hundertjährigen Geburtstag.— München, 1875.
10. H. v. Stein, *Sch.* populärwissenschaftl. Vortrag.—Rostock, 1875.
11. O. Pfleiderer, *F. W. J. Sch.* Gedächtnissrede zur Feier seines Secular-Jubiläums.—Stuttgart, 1875.
12. Dorner, *Sch.,* zur Erinnerung an sein hundertjährig. Geburtstag. - In *Jahrbücher für deutsche Theol.,* 1875.
13. Bréhier, *Schelling.*—Paris, 1912 (nella collezione « Les grands philosophes »).

Traduzioni

Italiane:

1. *Considerazioni filosofiche sopra Dante.* Trad. d'anonimo (D. Mazzoni). In NICCOLINI, *Prose.*—Firenze, 1844.
2. *Considerazioni filosofiche sopra Dante.* Ristamp. in: BROCCHI, *Lettere sopra la Divina Commedia.*—Berlino, 1855.
3. *Sulla relazione tra l'arte e la natura.*—Trad. di G. M. (Giov. Morelli). Milano, 1845 (nello *Spettatore industriale).*
4. *Bruno,* dialogo, voltato in italiano dalla marchesa Florenzi Waddington con la pref. di T. Mamiani. Ediz. corretta e accresciuta.— Firenze, 1859.
5. *Le veglie di Bonaventura,* trad. di L. Bertoni.—Como, 1897.
6. *Dante considerato sotto l'aspetto filosofico.*—Trad. e note di Guido Battelli.—Firenze, 1905.
7. *Bruno, o il divino ed il naturale principio delle cose.* Trad., pref. e note di Aldo Valori.—Torino, 1906.
8. *Sistema dell'idealismo trascendentale,* trad. da M. Losacco.— Bari, 1908.
9. *Ricerche filosofiche, su la essenza della libertà umana,* trad. da M. Losacco.—Lanciano, 1910.
10. *Le lezioni sull'insegnamento accademico.*—Trad. ed introd. di L. Visconti. —Palermo, 1912.

Francesi

1. *Système de l'idéalisme trascendantal,* trad. par Grimblot.— Paris, 1842.
2. *Écrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système,* trad. par Benard.—Paris, 1847.

Inglesi:

1. *System des transcendentalen Idealismus.* Engl. (Introduction) by T. Davidson.—In *Journal of speculativ. Philos.,* 1867.

Lavori d'indole generale

1. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie.*—Jena, 1801.
2. *Wie der ungemeine Menschenverstand die Philosophie nehme; an dem kritisch.-philos. Journale der Herren Schelling und Hegel, dargestellt von Zettel und Squenz,* Bücherverleihern zu Buxtehude. Im Verlage der Leih-und Lesebibl. zu Buxtehude.—1802.
3. *Ueber dem neuestem Idealismus der Herren Schelling und Hegel.* Kritiken u. s. w. hrsggb. von einem Freunde der Philosophie.— München und Leipzig, 1803.
4. FRIES, *Reinhold, Fichte und Schelling.*—1803.
5. BERG, *Sextus oder über die absolute Erkenntniss von Sch.*— Würzburg, 1807.
7. GÖTZ, *Antisextus oder die absolute Erkenntniss von Sch.*—1807.
7. JACOBI, *Von den göttlichen Dingen.*—Leipzig, 1811.

8. FRIES, *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst,* ein Votum für Jacobi gegen Schelling.—Heidelberg, 1812.
9. SCHAFFROTH, *Blicke auf die Schellingisch-Jacobi'sche Streitsache,* 1812.
10. KRUG, *Schelling und Hegel,* oder die neueste Philosophie im Vernichtungskriege mit sich selbst begriffen.—Leipzig, 1835.
11. MICHELET, *Schelling und Hegel,* oder Beweis der Aechtheit der Abhandlung: Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.—Berlin, 1839.
12. MARBACH, *Schelling, Hegel, Cousin und Krug.*—Leipzig, 1835.
13. THRANDORFF, *Schelling und Hegel* oder das System Hs. als letztes Resultat des Grundirrthums in allem bisherigen Philosophiren—Berlin, 1842.
14. SALAT, *Schelling und Hegel,* oder Rückblicke auf die höhere Geistesbildung im deutschen Süden und Norden.—Heidelberg, 1842.
15 (GLASER), *Differenz der schellingschen und hegelschen Philosophie.*—Leipzig, 1842.
16. VOGEL, *Schelling oder Hegel?.* — Leipzig, 1843.
17. SCHWARZ, *Schellings alte und neue Philosophie.*—Berlin, 1844.
18. ROSENKRANZ, *Schelling.* Vorlesungen.—Danzig, 1843.
19. THÜRNER, *Versuch die Anhänger Hegels und Schellings zu versöhnen.*—Berlin, 1843.
20. BÖCKH, *Ueber Schellings Verhältnis zu Leibniz.* In «Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften», 1855, e anche in *Kleine Schriften,* Bd. II.
21. HEYDER, *Schelling's Lehre mit besonderer Berücksichtigung ihres religionsphilos. Inhalts.* In «Herzogs Theolog. Real-Encyklop.», 1860.
22. BECKERS, *Ueber die Bedeutung der schellingschen Metaphysik.* — In «Abhandlungen der philos.-philol. Classe d. Akad. d. Wissensch.»; München, 1863.
23. LYNZ, *Studien over Schelling.*—Christiania, 1866.
24. GEBEL, *Schellings Theorie vom Ich des All-Einen und deren Widerlegung.*—Leipzig, 1885.
25. DE HARLEZ, *Lao-tze le premier philosophe chinois, ou un predecesseur de Schelling au VI siècle.*—Bruxelles, 1886.
26. VON SCHIRNHOFER RESA, *Vergleich zwischen den Lehren Schellings und Spinozas.*—Zürich, 1890.
27. DREWS, *Die Bedeutung Schellings für unsere Zeit.*—In «Preuss. Jahrb.», 1898.
28. FUCHS, *Vom Werden dreier Denker.*—Tübingen und Leipzig, 1904.
29. LÉON, *Fichte contre Schelling,* in *Rev. de métaph. et de morale,* 1904.
30. BRAUN, *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800-10.* — Leipzig, 1906.
31. BRAUN, *Hinauf zum Idealismus!* Schelling-Studien.—Leipzig, 1908.
32. SÜSSKIND, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung vom Schleiermachers System.*—Tübingen, 1909.
33. GEWÜRZ, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Schellingschen Philosophie unter besonder. Berücksichtigung seiner Beziehung zu Fichte.*—1909.

37. Croce, *Dal primo al secondo Schelling.*—In *Critica*, Anno VII, 1909.
38. Lindanus, art. in *The philosophical Review*, may 1910.
39. Metzger, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802.*—Heidelberg, 1911.
40. Tillich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Sch.s philosophischer Entwicklung.*—Gütersloh 1912.

Vedi inoltre l'articolo di Jodl, nell' « Allgemeine deutsche Biographie » e un fasc. della « Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik » del 1907, tutto dedicato a Schelling. Sono poi da consultarsi: le opere di Fichte, Hegel, Herbart (nel vol. VII delle *Werke* di quest'ultimo c'è uno scritto: *Ueber die Unangreifbarkeit der Sch.'schen Lehre*), le postille dello Schopenhauer nel « Nachlass » pubbl. dal Grisebach (Bd. III) e infine le seguenti opere generali:

1. Möller, *De l'état de la philosophie moderne en Allemagne.*—Paris, 1842.
2 Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland.* —Berlin, 1838.
3. Erdmann, *Die Entwicklung der deutsch. Spekulation seit Kant.* —Leipzig, 1853,
4. Zeller, *Geschichte der deutsch. Philos.*—München. 1875.
5. Windelband, *Gesch. der neueren Philos.*—Leipzig, 1899.
6. Falckenberg, *Gesch. der neuer. Philos.*—Leipzig, 1899.
7. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker.*— 9 Aufl.—Leipzig, 1911.

Cfr. pure altre opere: del Drews (*Die deutsche Speculation seit Kant*), del Gramzow (*Gesch. der Philos. seit Kant*), dello Schmitt (*Die Gnosis*).

Sulla filosofia della natura:

1. Anonimo, *Sonnenklarer Beweis dass in Schellings Naturphilosophie nur Voigts Grundsätze der Physik wiederholt werden.*—Leipzig, 1803.
2. Link, *Ueber Naturphilosophie.*—1806.
3. Schleiden, *Sch.s und Hegels Verhältniss zur Naturwissenschaft.*—Leipzig. 1844.
4. Beckers, *Ueber die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Sch.s.*—In « Abhandl. d. philos.-philol. Cl. d. Akad. d. Wissensch. »—München, 1865.
5. Koeber, *Die Grundprinzipien der Schelling'schen Naturphilos.*— Berlin, 1881.
6. Heussler, *Sch.s Entwicklungslehre.*—In «Rhein. Blätter für Erziehung». Unterr.. 1882.
7. Röth, *Schelling und Spencer.*—Bern, 1901.
8. Meyer, *Das Verhältnis der Entwicklungstheorie in Sch.s Naturphilos.* —Görlitz, 1906.
9. Closs, *Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der Kant'schen, Schellingschen und Hegelschen Naturphilos.*—Heidelberg, 1908.
10. Werner, *Sch.s Verhältnis zur Medizin und Biologie.*— Leipzig, 1909.

11. METZGER, *Sch. und die biologische Grundprobleme.*— In « Archiv. f. d. Gesch. der Naturwissensch. u. d. Technik », 1910.
12. LOSACCO, *Sch. e la filosofia della natura.*—In « Cultura filos. », 1910.
13. Idem, *La filosofia naturale dello Sch. e le nuove correnti del pensiero.*— In « Rivista di filos. », 1911.
Vedi inoltre un discorso del von Mohl, tenuto davanti alla facoltà scientifica di Tubinga nel 1863, le note opere dello Schaller (*Gesch. der Naturphilos. von Baco von Verulam bis auf unsere Zeit*) e dell'Ostwald (*Vorlesungen über Naturphilos.*) e infine quella recentissima: SIEGEL, *Geschichte der deutschen Naturphilosophie.*—Leipzig, 1913.

Sugli scritti del periodo fichtiano e sull' "Idealismo trascendentale,,

1. GATTI STANISLAO, *Schelling e l'idealismo trascendentale,* (1844). — In « Scritti varii di filosofia e letteratura », vol. I.—Napoli, 1861.
2. WATSON, *Schellings transcendentaler Idealismus.*—Chicago, 1882.
3. BURMAN, *Die transcendentalphilosophie Fichte's und Schelling's dargestellt und erläutert.*—Upsala, 1890-92.
4. HOFFMANN, *Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transzendentalen Idealismus.*—Bern, 1907.
5. SCHRÖTER, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings,* entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung « Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt ».—München, 1908.
6. MUNK, *Einheit und Duplizität im Aufbau vom Schellingschen System des transzendentalen Idealismus.*—1910.

Sulla filosofia dell'arte

1. ZIMMERMANN, *Schelling's Philosophie der Kunst.*—Wien, 1875.
2. MAYER, *Schopenhauers Aesthetik und ihr Verhältniss z. d. aesthet. Lehren Kants und Schellings.*—Halle, 1897.
3. BATTIN, *Die ethische Elemente in d. Aesthetik Fichtes und Schellings.*— Jena, 1911.
Vedi inoltre le principali storie dell'Estetica: dello Zimmermann, dello Schasler, dello Hartmann, del Bosanquet, e l'*Estetica* di B. Croce.
4. ADAM, *Sch.'s Kunstphilosophie.*—Leipzig, 1907.
5. FAGGI, *Schelling e la filosofia dell'arte.*—Modena, 1909.

Sulla filosofia della storia

1. LISCO, *Die Geschichtsphilosophie Schellings.*—Jena, 1884.
2. MEHLIS, *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804.*— Heidelberg, 1907.

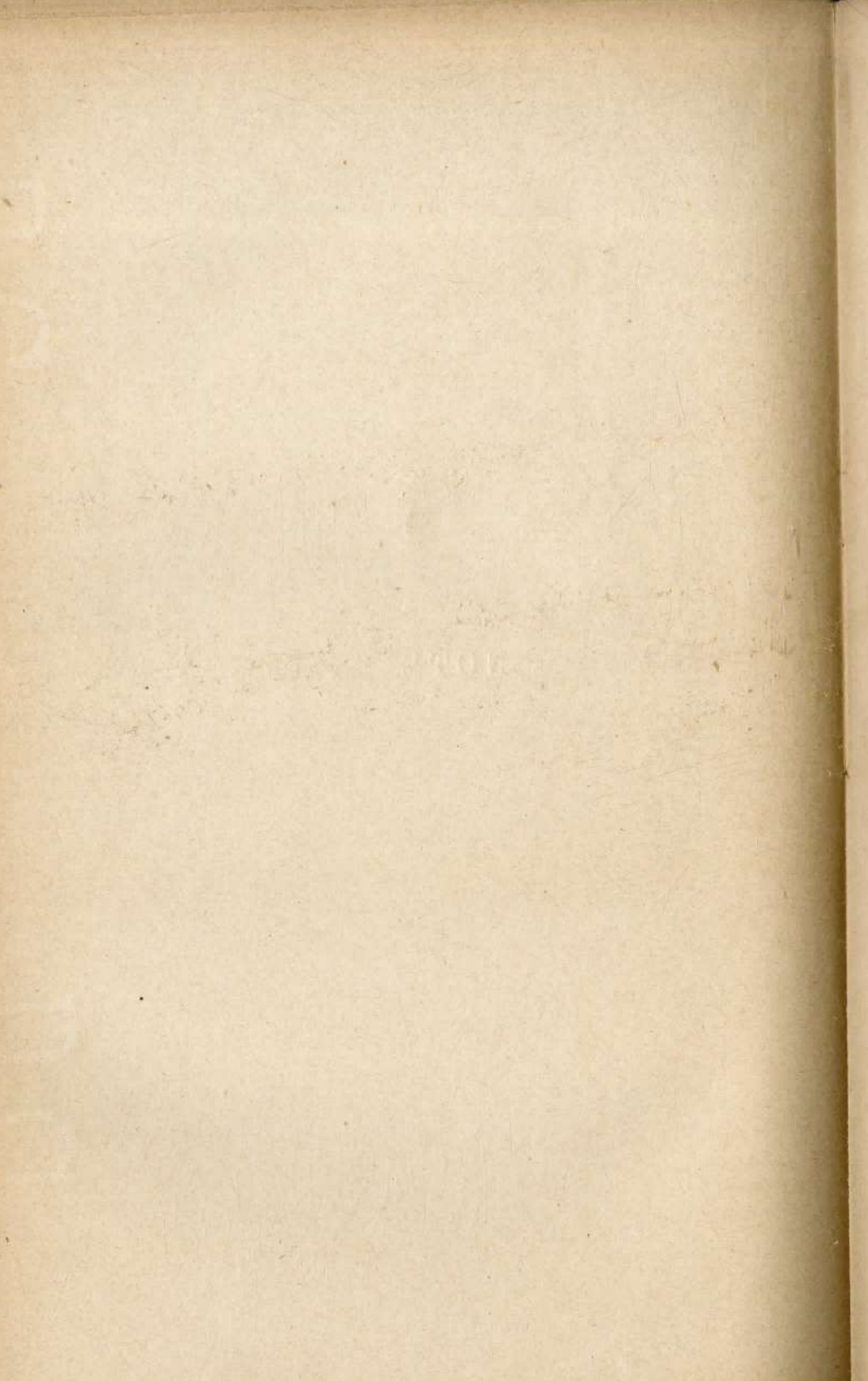
Sul concetto della libertà

1. Süsskind, *Prüfung der Schellingschen Lehre von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralischen Güte und Bösen.*—Tübingen, 1819.
2. Groos Friedrich, *Die Schellingsche Gottes und Freiheitlehre von der Richterstuhl der gesunden Vernunft vorgefordert.*—Tübingen, 1819.
3. Frederichs, *Ueber den Schellingschen Freiheitsbegriff.*—Halle, 1891.
4. Greiner, *Das Problem der menschl. Willensfreiheit bei Kant und Schelling.* I u. II. Eisenach, 1909. Programm.

Sulla seconda filosofia, negativa e positiva

1. Hinkel, *Die speculative Analysis des Begriffs « Geist » mit Darlegung des Differentialpunkts zwischen der hegelschen und neu-schellingschen Standpunkte*, Rinteln, 1840.
2. *Schellings religionsgeschichtliche Ansicht, nach Briefen aus München.*—Berlin, 1841.
3. Frauenstaedt, *Schelling's Vorlesungen in Berlin*, Darstellung und Kritik.—Berlin, 1842.
4. Oswald, *Schelling und die Offenbarung.*—1842.
5. *Schelling und die Offenbarung* [mehrere Streitschriften]. — Leipzig, 1842.
6. *Schellings Offenbarungsphilosophie und die von ihm bekämpfte Religionsphilosophie Hegel und der Junghegelianer.* 3 Briefe.—Berlin, 1843.
7. Schmidt Alexis, *Beleuchtung der neuen schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie.*—Berlin, 1843.
8. Marheineke, *Kritik der schellingschen Offenbarungsphilosophie.* — Berlin, 1843.
9. *Die enthüllte Geheimlehre der F. W. v. Schelling und des Schelling. — Paulus' sche Rechtshandel.*—Schaffhausen, 1844.
10. Wirth, *Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie.*—Stuttgart, 1845.
11. Erdmann Joh. Eduard, *Ueber Schelling, namentlich seine negative Philosophie.* —Halle, 1857.
12. Planck, *Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie.*—1858.
13. Weber, E. A., *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling.*—Strassburg, 1860.
14. Ehrenfeuchter, Dorner, Hamberger, *Christentum und moderne Cultur.*—Erlangen, 1863.
15. Beckers, *Die Unsterblichkeitslehre Schellings.*—In «Abhandl. der bayer. Akad. d. Wiss. », Bd. XI, 1.—München, 1866
16. Hartmann, E. v., *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer.*—Berlin, 1869.—Ristamp. in « Gesammelte Studien und Aufsätze » — Berlin, 1876.
17. Fichte J. H., *Ueber den Unterchied zwischen etischem und naturalist. Theismus mit Bezug auf Schellings Werke.*—In «Vermischte Schriften». Bd. I, 1869.

18. HELMES, *Der Zeitgeist, mit besonderem Rücksicht auf die Weltanschauung Schellings in dessen letzten hy' System.*—München, 1874.
19. HOPPE, *Die Philosophie Schellings und ihr Verhältniss zum Christentum.* 1875.
20. FRANTZ, *Schellings positive Philosophie.* 3 Theile.—Cöthen, 1879-1880.
21. GROOS KARL, *Die reine Vernunftwissenschaft.* Systemat. Darstellung von Sch.s rationaler oder negative Philosophie.—Heidelberg, 1889.
22. SCHAPER, *Schellings Philosophie der Mythologie.*—Nauen, 1893.
23. SCHAPER, *Sch.s Philosopie der Offenbarung.*—Nauen, 1894.
24. VON SCHMID, *Die Lehre Schellings von der Quelle der Wahrheiten.* — In « Philos. Jahrbüchern, XIV (1901).
25. DELBOS V., *De posteriore Schellingii philosophia quatenus Hegelianae doctrinae adversatur.*—Lutetiae Paris, 1902.
26. THILO, *Die religionsphilosophie des absoluten Idealismus.*—Langensalza, 1905.
27. TILLICH, *Die religiongeschichtliche Konstruktion in Schellings positives Philosophie.*—1910.
28. SCHERTEL, *Schellings Metaphysik der Persönlichkeit.*—Leipzig, 1911.

NOTE

INTRODUZIONE

Per ciò che riguarda il Romanticismo, mi son giovato, oltrechè dei frammenti di Federico Schlegel e di Novalis, anche dei due importanti volumi di **Ricarda Huch**: *Blütezeit der Romantik* 2 (Leipzig, 1911) e *Ausbreitung und Verfall der Romantik* (Leipzig, 1908). Il profilo biografico dello Schelling è desunto dagli epistolari di lui e di Carolina, citati nella appendice.

CAP. I.

(1) Cfr. **F. W. J. von Schellings**, *Sämmtliche Werke*, I, Abtheil., I, Band, *Stuttgart*, 1856, Ss. 110-111, *Ueber die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt.*

(2) V. su questo punto: **Schröter**, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings*, München 1908, S. 12, e **Noack**, *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Berlin 1859, I, 114.

(3) Cfr. *Sämmtl. Werke*, I Abth., I B., S. 159, *Vom Ich als Princip der Philosophie.*

(4) Op. cit., vol. cit., p. 167.

(5) Op. cit., vol. cit., p. 240.

(6) Cfr. **Noack**, op. cit. I, 149 e sgg.

(7) Cfr. **Arthur Schopenhauer' s** *handschriftlicher Nachlass* herausgeb. von E. Grisebach. Zw. Band., S. 123 e segg.

(8) Cfr. **Metzger**. *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, Heidelberg 1911, S. 28.

(9) Vedi *Sämmtl Werke*, I Abtheil. I Band., Ss. 284-296, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus.*

(10) *Sämmtl. WW.*, vol. cit., pp. 296-299.

(11) Op. c., vol. cit., p. 313.

(12) *Sämmtl. WW.*, Ss. 313-335.

(13) Vedi, su questo punto, **Fuchs**, *Vom Werden dreier Denker.* Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung? — Tübingen 1904, S. 256.

(14) *Sämmtl. WW.*, vol. cit, 338-340.

(15) **Metzger**, op. cit., p. 31.

(16) *Sämmtl. WW.*, vol. cit., p. 307.

(17) Cfr. *Sämmtl. WW.* vol. cit., Ss. 247-279, *Neue Deduktion des Naturrechts.*

(18) Cfr. *Geschichte der neuern Philosophie*. VI Band, *F. W. J. Schelling*. Heidelberg 1902, Ss. 298-299.

(19) Cfr. *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* in *Sämmtl. WW.*, vol. cit., 360-361.

(20) Op. e vol. cit., p. 401.

(21) **Fuchs**, op. cit., p. 277.

CAP. II.

(1) Cfr. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in *S. W.* I, II, 1-343.

(2) Vedi *Aus Schellings Leben*, I, 138.

(3) Cfr. **Metzger**, op. cit., Ss. 61 e sgg.

(4) Cfr. *Von der Weltseele*, *S. W.*, I, II, 345-383.

(5) **Metzger**, op. cit.. Ss. 72-75.

(6) Cfr. *Die romantische Schule*, S. 592.

(7) Cfr. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in *S. W.* I, III, 1-268.

(8) **Metzger**, op. cit. Ss. 85-86.

(9) Cfr. **Metzger**, op. cit., S. 99 e sg.

(10) Vedi *Einleitung zum Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in *S. W.*, I, III, 269-326.

(11) **B**. **Spaventa**, *Prolusione ed introduzione alle lezioni di filosofia*, ristamp. dal Gentile col titolo: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea:* Bari 1909, pp. 239-240.

(13) Cfr. *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes*, in *S. W.* I, IV, 1-78.

(14) Cfr. **Herbart**, *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre*, in *Werke*, ed. Hartenstein, Leipzig 1850-1852, III, u. IV.

(15) Cfr. *Epikurisch Glaubensbekenntniss Heinz Widerporstens*, in *Aus Schellings Leben*, I, 282-289.

(16) Cfr. *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie*, in *S. W.* I, IV, 79-103.

(17) Cfr. *Aus Schellings Leben*, II, 5, 49.

(18) Cfr. *Briefe von Alex. von Humboldt an Ch. K. J. von Bunsen*, 1869

(19) Vedi riportato il giudizio del Link nell'opera del **Noack**, *Schelling und die Romantik*, I, 299 e segg.

(20) Cfr. **Fries**, *Reinhold, Fichte und Schelling*, in *Polemische Schriften*, 1824, B. I, 127-128.

(21) **Schopenhauer**, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II Buch, § 27.

(22) **Lotze**, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant*; Leipzig 1894, Ss. 60 u. f.

(23) **Ostwald**, *Vorlesung. über Naturphilos.*; Leipzig, 1902, S. 6.

(24) **Windelband**, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. II, Ss. 245-246.

(25) Cfr. **E. von Hartmann**, *Schelling's philosophisches System*; Leipzig, 1897, Ss. 188-190.

(26) Cfr. **Drews**, *Kants Naturphilosophie als Grundlage seine Systems*, Berlin, 1894, S. 494. Utilissima, sull'argomento, è l'opera di **J. Schaller**, *Geschichte der Naturphilosophie*, II; Halle, 1846.

(27) **Tocco**, *Studii kantiani*; Palermo 1909, pp. 268-269.

(28) Cfr. **Hermann Graf Keyserling**, *Prolegomena zur Naturphilosophie*, München 1910, zweiter Vortrag.

(29) Cfr. **H. Poincaré**, *La valeur de la science*, Paris 1910, p. 261 e segg.

(30) Vedi il cit. libro del **Keyserling**, pp. 47-49.

CAP. III.

(1) Cfr. **Hoffmann**, *Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transzendentacen Idealismus*, Bern 1907, S. 2.

(2) Vedi **Schelling**, *System des transscendentalen Idealismus*, Einleitung, § 3 S. W., I, III, S. 348, e *Sistema dell'idealismo trascendentale*, tradotto da M. Losacco, Bari 1908, p. 16.

(3) *Sist. dell'ideal. trascend.*, ed. cit. p. 17. Cfr. *S. W.*, vol. cit. p. 349.

(4) *Sist.* ecc. p. 38. *S. W.*, vol. cit. p. 369.

(5) **Xavier Léon**, *La Philosophie de Fichte*, Paris 1902, p. 21.

(6) *Sist.* ecc. p. 38. *S. W.* loc. cit.

(7) *Schellings philosophisches System* von **Eduard von Hartmann**, S. 35.

(8) V. **Léon**, op. cit., pp. 24-26.

(9) *Sist.* cit. p. 19. *S. W.* vol. cit. p. 351.

(10) *Sist.* ecc. p. 25. *S. W.* ibid. S. 357.

(11) *Sist.* ecc., pp. 28-29, 31-32. *S. W.*, ibid., Ss. 360, 363-364.

(12) *Sist.* ecc., p. 34. *S. W.*, ib. S. 365.

(13) *Sist.* ecc., pp. 36 e 42. *S. W.* ib., Ss. 367, 372-373.

(14) *Sist.* ecc. pp. 44-45. *S. W.*, ib., Ss. 374-376.

(15) **Metzger**, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, Ss. 103-106.

(16) Cfr. **Léon**, op. cit., pp. 65 e 86.

(17) *Sist.* ecc., pp. 49-62. *S. W.* III, Ss. 378-393.

(18) *Sist.* ecc., p. 63. *S. W.* III, S. 394.

(19) *Sist.* ecc. pp. 65-66. *S. W.* III, S. 396.

(20) *Sist.* ecc., pp. 66-67. *S. W.*, III, Ss. 397-398.

(21) *Sist.* ecc. p. 96. *S. W.*, III, S. 427.

(21 bis) *Sist.* ecc. pp. 68-77. *S. W.*, III, Ss. 399-407.

(22) *Sist.* ecc. pp. 82-83. *S. W.* III, S. 413.

(23) *Sist.* ecc. pp. 89-90. *S. W.*, III, S. 420.

(24) *Sist.* ecc., p. 98. *S. W.* III, S. 429.

(25) *Sist.* ecc. pagg. 99-124. *S. W.* III, Ss. 430-453.

(26) *Sist.* ecc., pag. 149. *S. W.* III, S. 478.

(27) Per tutta la 2ª epoca, vedi *Sist.* pp. 125-177 e *S. W.*, III, Ss. 454-504.

(28) *Sist.* ecc., pp. 185-187. *S. W.* III, S. 512.

(29) *Sist.* ecc., p. 204. *S. W.* III, Ss. 528-529.

(30) Per tutta la 3ª epoca, vedi *Sist.* pp. 178-208 e *S. W.* III, Ss. 505-531.

(31) *Sist.* ecc. p. 219.

(32) *Sist.*, p. 234.

(33) *Sist.* ecc., p. 255. *S. W.*, III, S. 576.

(34) *Sist.* ecc., p. 264. *S. W.*, III, S. 581.

(35) *Sist.* ecc. p. 275. *S. W.*, III, S. 594.

(36) *Sist.* ecc. p. 277. *S. W.* III, S. 597.

(37) *Sist.* ecc., p. 280. *S. W.* III, S. 600.
(38) *Sist.* ecc. p. 282. *S. W.*, III, S. 602.
(39) *Sist.* ecc., p. 283. *S. W.*, III, loc. cit.
(40) *Sist.* ecc., loc. cit. *S. W.*, III, S. 603.
(41) *Sist.* ecc., p. 285. *S. W.*, III. S. 604.
(42) *Sist.* ecc. p. 286-287. *S. W.*, III, S. 606.
(43) *Sist.* ecc., pp. 290-291. *S. W.*, III, Ss. 609-610.
(44) *Sist.* ecc., p. 296. *S. W.*, III, S. 615.
(45) *Sist.* ecc. p. 298. *S. W.*, III. S. 617.
(46) *Sist.* ecc., pp. 299-300. *S. W.* III, Ss. 618-619.
(47) *Sist.* ecc., p. 301. *S. W.*, III, Ss. 619-620.
(48) *Sist.* ecc., p. 304. *S. W.*, III, S. 623.
(49) *Sist.* ecc., p. 309. *S. W.*, III, S. 628.
(50) loc. cit.
(51) *Sist.* ecc., pag. 311. *S. W.*, III, S. 630.
(52) Cfr. **Metzger**, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie*. Ss.107-108
(53) **Hegel**, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1836. III, B., S. 663.

(54) Cfr. **Royce**, *Lo spirito della filosofia moderna*. Trad. di G. Rensi. Parte prima, Bari, 1910, pp. 94-95.

(55) V. **Hegel**, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. da B. Croce, Bari 1907, p. 65 e segg.

(56) **Hegel**, *Vorlesungen* cit., Ss. 654-662.

(57) Vedi *Sist. dell'ideal. trascen.*, trad. cit., p. VIII.

(58) **Kant**, *Critica del giudizio*, trad. da A. Gargiulo; Bari 1907, § 77.

(59) Cfr. **Leopoldo Ziegler**, *Der abendländische Rationalismus und der Eros*; Jena, 1905, Ss. 102-105.

(60) V. **Mehlis**, *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804*; Heidelberg, 1907, Ss. 27-30.

(61) Cfr. **Zimmermann**, *Schelling's Philosophie der Kunst*, Wien, 1875, Ss. 18-19; **Leibniz**, *Monadologia*, § 87, nella versione della marchesa Florenzi Waddington, pubbl. in appendice al *Bruno* di Schelling (Firenze, 1859.

(62) Cfr. **Hoffmann**, *Die Umbildung der Kantischen Lehre von Genie in Schellings System des trascendentalen Idealismus*, S. 25.

(63) Il passo dello Schiller, tolto dai saggi *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*, è citato dal **Mehlis**, in *Schellings Geschichtsphilosophie* ecc., S. 109.

(64) Cfr. **Noack**, *Schelling und die Philos. der Romantik*, I, S. 366.

(65) V. **Metzger**, op. cit., Ss. 5-6.

(66) Cfr. **Hegel**, *Vorlesungen* cit., 561; **Zimmermann**, *Schelling's Philos. der Kunst*, S. 25.

(67) V. **Rickert**, *Geschichtsphilosophie*. In Festschrift für Kuno Fischer, Bd. II.

(68) Vedi **Mehlis**, op. cit., Ss. 45-69.

(69) **Mehlis**, op. cit. S. 70 e seg.

(70) Cfr. **Mehlis**, op. cit., specialmente a pp.63, 77-86, 135. Si avverta che la serie: « natura-storia-arte » ha, per il *Sist. dell'ideal. trasc.*, un significato, non cronologico, ma ideale.

(71) **Mehlis**, op. cit., Ss. 124-126.

(72) Sulla negazione del concetto di libertà nell'*Idealismo trascendentale* insistono specialmente il **Noack**, op. cit., I, S. 363 e il **Braun**, *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810;* Leipzig, 1906, S. 17.

(73) Cfr. **Schelling**, *Sist. dell'ideal. trasc.*, p. 5.

CAP. IV.

(1) **Noack**, op. cit., I, S. 407.

(2) Cfr. **Spaventa**, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* nuova edizione a cura di G. Gentile; Bari, 1909, p. 274.

(3) **Spaventa**, op. cit., p. 230.

(4) Cfr. *Darstellung meines Systems der Philosophie* (in *Sämmtl. W.* I, Abth., IV Band, 105-212), §§ 1, 2, 3, 4, 8, 18-21, 26. E K. **Fischer**, *Gesch. der neuer. Philos.*, VI, S. 549.

(5) *Darstellung*. ecc., §§ 1-2.

(6) *Darstellung* ecc., §§ 13, 18, 22-25, 26-28, 30.

(7) *Darstellung* ecc., §§ 35-36, 37-38, 40-41, 44.

(8) Op. cit., § 44.

(9) Op. cit. §§ 45-50.

(10) *Darstellung* ecc., §§ 50 e 24.

(11) Op. cit., § 14.

(12) Op. cit., §§ 32-34 e Kuno Fischer, op. cit., S. 563.

(13) *Darstellung* ecc., §§ 51, 93, 145, 148-149, 156-157.

(14) Cfr. specialmente **Braun**, *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800 1810*, Ss. 32-34.

(15) **Kuno Fischer**, op. cit., Ss. 559-560. Cfr. anche, per maggiori particolari, **Resa von Schirnhofer**, *Vergleich zwischen den Lehren Schelling's und Spinoza's*, Zürich. 1889. Vedi ancora **Spaventa**, op. cit., p. 277.

(16) Cfr. Noack, op. cit., Ss. 393-395.

(17) **Hegel**, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*; *Werke*, Berlin, 1832, I, Ss. 163-164.

(18) **Hegel**, op. cit., S. 164.

(19) **Hegel**, op. cit., Ss. 250-256, 268-269.

(20) **Hegel**, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; *Werke*, XV Band, Ss. 664, 667-668, 672. E anche *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, passim.

(21) Cfr. **Noack**, op. cit. I, S. 416.

(22) **Metzger**, op. cit., S. 118.

(23) Così credettero, p.e., la Florenzi Waddington nella sua traduzione del *Bruno* (Firenze, 1859) e il Mamiani nella prefazione a questo libro (p. LXIX e altrove).

(24) **Kuno Fischer**, op. cit., p. 597; **Noack**, op. cit., I, 439.

(25) Noack, op. cit., I, 441.

(26) Cfr. *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, in *S. W.*, I, IV, Ss. 218-227.

(27) *Bruno*, Ss. 227-234.

(28) *Bruno*, Ss. 235-243.

(29) *Bruno*, Ss. 243-250. Per la citazione, mi valgo della traduz. della

marchesa Florenzi (ed. cit., p. 58), la quale però formicola d'inesattezze.

(30) *Bruno*, S. 250; trad. della Florenzi, p. 57.

(31) *Bruno*, S. 252; trad. cit., pag. 60.

(32) *Bruno*, Ss. 252-257.

(33) Op. cit., Ss. 258-259, e la traduz. della Florenzi, a p. 69.

(34) Op. cit., Ss. 260-261.

(35) Vedi **Closs**, *Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der Kantischen, Schellingschen und Hegelschen Naturphilosophie*: Heidelberg, 1908, Ss. 50-51, 55-56, 66-67.

(36) *Bruno*, S. 330 (Anmerkungen).

(37) *Bruno*. Ss. 267-272, e la traduz. della Florenzi, a p. 87. Cfr. anche **Closs**, op. cit., Ss. 76-78.

(38) *Bruno*, S. 276, e la trad. cit., p. 93.

(39) *Bruno*, S. 282, e trad. cit., p. 102.

(40) Op. cit., Ss. 275-290.

(41) *Bruno*, Ss. 291-297.

(42) Op. cit., S. 301.

(43) *Bruno*, Ss. 297-307.

(44) *Bruno*, Ss. 309-315.

(45) *Bruno*, Ss. 316-321.

(46) *Bruno*, S. 329 e trad. cit., p. 164.

(47) *Bruno*, Ss. 321-329.

(48) **Fischer**, op. cit., S. 611.

(49) **Fischer**, op. cit., S. 605.

(50) Vedi la prefaz. al *Bruno* tradotto dalla Florenzi, p. LXIX.

(51) Cfr. **Bruno**, *De la causa, principio e uno*, dialogo quarto; *Opere italiane*, dialoghi metafisici con note di G. Gentile, Bari, 1907, pp. 243 e 234.

(52) Vedi pref. cit., LXXV-LXXVI.

(53) Vedi su questo punto il cit. libro del **Closs** a pp. 78-87.

(54) **Zimmermann**, *Schelling's Philosophie der Kunst*, Ss. 14-15.

(55) **Schelling**, *Philosophie der Kunst*; *Sämtl. Werke*, I, V, Ss. 358-417.

(56) **Zimmermann**, op. cit., S. 15.

(57) Cfr. **Adam**, *Schellings Kunstphilosophie*; Leipzig, 1907.

(58) v. **Zimmermann**, op. cit., p. 36.

(59) *Phil. d. Kunst*, ed. cit., pp. 418-457.

(60) *Phil. d. Kunst*, ed. cit., pp. 458-487.

(61) Op. cit., pp. 488-504.

(62) Vedi, per es., **Faggi**, *Schelling e la filosofia dell'arte*; Bologna-Modena 1909, pp. 23-25.

(63) V. **Croce**, *Estetica*, terza ediz.; Bari, 1909, pp. 132-133.

(64) *Phil. d. Kunst*, ed. cit., pp. 506-569.

(65) Op. cit., pp. 570-630.

(66) Cfr. *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, in « Sämmtl. Werke », I, VII, Ss. 291-329.

(67) Lo **Zimmermann** (op. cit., p. 46) dice che l'elegia è bensì storica, in quanto si riferisce al passato, ma non è epica.

(68) V. **Croce**, *Estetica*, ed. cit., p. 344.

(69) A Dante l'A. dedicò un saggio, che fu stampato nel « Kritische Journal »,

(70) *Phil. d. Kunst*, ed. cit., pp. 686-736. E cfr. **Braun**, *Schellings geistige Wandlungen*, S. 46.

(71) Cfr. **Zimmermann**, op. cit. pp. 48-49, e anche *Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft*, Wien, 1858; **Lotze**, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, München, 1868, S. 137 e sgg.

(72) **Mehlis**, op. cit., p. 92.

(73) **Zimmermann**, op. cit., p. 42.

(74) *Ueber das Verhältnis der bildend. Künste zu der Natur*, ed. cit., p. 328.

(75) **Zimmermann**, op. cit., p. 50.

(76) V. **Kuno Fischer**, op. cit., Ss. 565-566.

(77) Cfr. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), I; *S. W.*, I. V, Ss. 211-222. Il rapporto tra conoscere ed operare trovasi più chiaramente lumeggiato nello scritto « Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt ». Ivi è detto: « Il *vero* sapere si rivolge dal semplice riflesso dell'infinito nel finito all'*In sè* o al sapere originario; e in questa sua tendenza non è senza la completa immissione o risoluzione del particolare nel generale, ovvero senza la purità morale dell'anima. A sua volta la moralità vera, non semplicemente negativa, non è senza che l'anima sia di casa nel mondo delle idee, come in sua proprietà. La moralità, che si separa dall'elemento intellettuale, è necessariamente vuota; poichè solo da esso prende la materia del suo agire ».

(78) *Vorlesungen* cit. II; *S. W.*, vol. cit., Ss. 223-238.

(79) Op. e vol. cit., S. 246.

(80) *Vorlesungen*, cit., III; *S. W.*, vol. cit., Ss. 239-247.

(81) Op. e vol. cit., Ss. 248-256.

(82) *Vorlesungen*, ecc., VII. *S. W.*, vol. cit., Ss. 278-279.

(83) *Vorlesungen*, ecc., V; *S. W.*, vol., Ss. 257-265.

(84) *Vorlesungen* ecc. VI; vol. cit., Ss. 266-275. Mi piace riportare qui una bella pagina, per il suo vivo spirito di modernità: « Poichè la psicologia conosce l'anima, non nell'idea, ma sotto l'aspetto fenomenico e solo in antitesi a ciò, con cui essa è tutt'uno, perciò ha la necessaria tendenza a subordinare tutto nell'uomo ad un nesso causale, a non concedere nulla che derivi immediatamente dall'Assoluto o dall'Essenza in sè, e quindi ad abbassare quanto vi è elevato e di straordinario.... I grandi fatti [e caratteri] del tempo passato..., appaiono, alla stregua psicologica, come il risultato naturale di motivi interamente comprensibili. Le idee della filosofia si spiegano con parecchie assai grossolane illusioni psicologiche. Le opere degli antichi e grandi maestri dell'arte appaiono il gioco naturale di alcune particolari forze dell'animo, e se p. es. Shakspeare è un grande poeta, lo è per la sua profonda conoscenza del cuore umano e per la sua finissima psicologia. Un risultato capitale di questa dottrina è il sistema generale di livellamento delle forze, [il sanculottismo]. Perchè mai dovrebb'esserci qualcosa come l'immaginazione, il genio ecc.? In fondo, tutti sono uguali, e ciò che si designa con quelle parole, è soltanto la preponderanza di un'attività psichica sull'altra, e, in questo senso, una malattia, un'anormalità [propriamente una specie di pazzia, in cui vi è ancora un procedimento metodico], mentre presso gli uomini ragionevoli, ordinari, misurati, tutto è in piacevole equilibrio e perfettamente sano ». Op. cit. Ss. 271-272. Questa

pagina ha un sapore d'attualità veramente speciale quando si riferisca, non tanto alla psicologia, quanto piuttosto alla psico-antropologia, e contiene una critica profeticamente esatta della teoria lombrosiana intorno al genio.

(85) *Vorlesungen*, ecc. VII; vol. cit., Ss. 282-284.

(86) **Kuno Fischer**, op. cit., Ss. 580-581.

(87) *Vorlesungen* ecc., VIII; op. e vol. cit. Ss. 286-294.

(88) *Vorlesungen*, ecc., IX; *S. W.*, vol. cit., Ss. 296-305.

(89) *Vorlesungen*, ecc., X; *S. W.*, vol. cit., Ss. 306-316.

(90) *Vorlesungen* ecc., XI; *S. W.*, vol. cit., Ss. 317-326.

(91) *Vorlesungen* ecc., XII, *S. W.*, vol. cit., Ss. 327-334.

(92) *Vorlesungen*, ecc., XIII, *S.W.*, vol. cit., Ss. 335-343.

(93) *Vorlesungen* ecc., XIV, *S.W.*, vol. cit., Ss. 344-352.

(94) Vedi l'orazione del **Vico**, in *Opere*, Napoli, 1858, vol. I., pp. 199-258. Nell'esordio il V. rammenta l'opuscolo *de Augumentis Scientiarum* di Bacone, osservando: « Sed dum novum Scientiarum retegit Orbem, novo magis, quam nostro terrarum Orbe se dignum probat. Etenim ejus vasta desideria adeo humanam industriam exsuperant, ut potius quid nobis ad absolutissimam Sapientiam necessario desit, quam quod suppleri possit, ostendisse videatur. Idque puto factum, ut solet, quod qui summa tenent, ingentia atque infinita desiderent ». Fino a un certo punto, si poteva dire altrettanto dello Schelling.

(95) Cfr. **Noack**, op. cit., I, Ss. 514-516.

(96) Cfr. *Fernere Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie*, in *S. W.*, I, Abth., IV, B., Ss. 339-341, e *Ueber die Konstruktion in der Philosophie*. *S. W.*, I, V, Ss. 125-151.

(97) Cfr. *Aphorismen über die Naturphilosophie*, CXXVIII-CXXX, in *S. W.*, I, VII. In nota l'A. cita la lettera di Spinoza sul concetto dell'infinito (*Opp. posth.*, Ep. XXIX) illustrandola.

(98) Cfr. *Fern. Darstellung.*, *S. W.*, vol. cit. 361-372.

(99) *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, 20, cfr. *S. W.*, I, VII, S. 144.

(109) Cfr. *Fern. Darstell.*, vol. cit., 372-390; *Zusatz zur Einleitung in die Ideen zu einer Philos. der Natur.*, *S.W.*, I, II, 59-64; *Syst. der gesamt. Philosophie und der Naturphilos insbesondere*, *S. W.*, I, VI, 148 e sgg.; *Ueber das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur*, *S. W.*, I, II, 362; *Aphorismen zur Einl.* ecc., 63.

(101) *Fern. Darstell.*, vol. cit., 385-411; *Zusatz* ecc., vol. cit., 65; *Aphor. z. Einl.*, ecc., 76, 93-98, 114.

(102) *Fern. Darstell.*, vol. cit., 412-423; *Zusatz* ecc., 66-67; *Aphor. z. Einl.* 216 e sgg., 131, 118; *Syst. d. ges. Philos.*, vol. cit., 219-222; *Ueber das Verhältnis* ecc., 363-364; *Aphor.* cit., 131, 140, 144.

(103) Cfr. *Aphorismen über die Naturph.*, XXI, XXIV, XXIX-XXX, LXXIV, LXXXIII, XCI-XCV e nota all'afor. XXII, *S. W.*, I, VII; *Ueb. d. Verhältnis* ecc., I, II, 361-363; *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, I, II, 62-63.

(104) *Aphorismen über die Naturph.*, CCXLIII; *Fern. Darstell.*, vol. cit., S. 412 e sgg.; *Syst. der gesamt. Philos.*, vol. cit., S. 286 e sgg.; *Ueber das Verhältn.*, vol. cit., 369-375; *Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medizin nach Grundsätzen der Naturphilosophie*, XXVI, cfr. *S. W.*, I, VII,

S. 271. *Syst. d. gesämt. Philos.*, Ss. 493-451; *Kritische Fragmente, S. W.*, Ss. 245-259. Sui rapporti tra lo Schelling e l'Oken, che negli anni 1802-1803 aveva comunicato ad i suoi amici solo nel Ms. il *Compendio di filosofia della natura*, vedi **Noack**, *Schelling und die Romantik*, II, 119-120, 419 e segg.

(105) Fichte, infatti, come Kant, aveva fatto della identità l'oggetto di un'infinita esigenza.

(106) *System der gesamt Philos.*, vol. cit., 494; *Ueb. d. Verhältnis ecc.*, vol. cit., 377-378.

(107) Cfr. *Fern. Darstellung.*, vol. cit., S. 372 e sgg.

(108) Allo studio di questo filosofo pare che Schelling sia stato esortato da Hegel. Cfr. **K. Fischer**, *Hegels Leben, Werke und Lehre.*

(109) Cfr. *S. W.*, I, V, Ss. 18 e segg. A proposito del richiamo a Spinoza, è bene osservare che il primo libro dell'*Ethica* s'intitola veramente «de Deo», e il secondo «de mente», cioè, non dell'Io, ma di un modo del pensiero. Cfr. **K. Fischer**, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Zew. Aufl. Heidelberg 1911, I Teil. S. 229.

(110) Cfr. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, ed. cit., p. 4.

(111) **Noack**, op. cit., I, 437-348.

(112) **V. Köppen**, *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*. Leipzig, 1842.

(113) Cfr. *S. W.*, I, VII, S. 194.

(114) Cfr. **Fries**, *Reinhold, Fichte und Schelling*, in *Polemische Schriften*, Bd. I, 1824.

(115) Per l'ipotesi, a cui si accenna, vedi **Noack**, *Schelling und die Romantik*, II, S. 62. Il N. voleva avvalorare la sua congettura col fatto, che l'opuscolo di Fries fu pubblicato nel tempo, in cui Schelling abbandonava Jena per Würzburg.

(116) **Braun**, *Schelling's geistige Wandlungen*, S. 50.

(117) *Philosophie und Religion*, *S. W.*, I, VI, Ss. 16-27.

(118) *Phil. u. Relig.*, vol. cit., Ss. 28-64.

(119) Cfr. **Schopenhauer**, *handschr. Nachlass* publ. dal Grisebach. III, 151-152.

(120) **Schopen.** op. e vol. cit., 155-157.

(121) Cfr. *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, *S. W.*, I, VI, Ss 537-548.

(122) Op. e vol. cit., Ss. 551-661.

(123) Cfr. *System der gesammt. Philos.* ecc., vol. cit., Ss. 542-546.

(124) Op. e vol. cit., Ss. 546-548.

(125) *System der gesamml. Philos.*, vol. cit., S. 545.

(126) Op. e vol. cit., S. 557-569.

(127) *Syst. d. gesammt. Philos.*, Ss. 575-576.

(128) **Schelling**, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, trad. da M. Losacco; Lanciano, 1910. pp. 37-38.

(129) **Hegel**, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, I Th. von Leopold von Henning; Berlin, 1840; §§ 103 u. 118, Zusätze.

(130) Cfr. **Erdmann**, *Grundriss der Philosophie* 4 Aufl.; Berlin, 1896. § 320.

CAP. V.

(1) **Schelling**, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, *S. W.*, I, VII, S. 392; e *Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana*, trad. di M. Losacco, Lanciano, 1910, pp. 97-98.

(2) **Schelling** *Ricerche* cit., p. 124; *Untersuchungen*, ecc., S. 414.

(3) **Hegel**, *Phänomenologie des Geistes*, herausgegeb. von G. Lasson, Leipzig, 1907, Ss. 6-9.

(4) Cfr. *Ricerche* cit., pp. 43-44; *Untersuchungen*, vol. cit., Ss. 346-347.

(5) *Ricerche* cit., p. 47; *Untersuchung.*, S. 349. A proposito delle osservazioni che fa lo Schelling per ispiegare la fortuna che ebbe in Germania l'opinione, che ogni filosofia puramente razionale è o diviene spinozismo, si riconosce subito l'allusione a Jacobi: « quell'audace parola poteva apportare la crisi e sgomentare i tedeschi dal seguire la malsana filosofia in generale, riducendoli al cuore, al sentimento e alla fede » (*Ricerche* cit., p. 46).

(6) *Ricerche* cit., pp. 49-50; *Untersuchung.*, S. 351.

(7) *Ricerche* ecc., pp. 51-56; *Untersuchung.*, Ss. 352-357.

(8) *Ricerche* ecc., pp. 58 59; *Untersuchung.*, S. 359.

(9) Cfr. *Stuttgarter Privatvorlesungen, S. W.*, I, VII, Ss. 421-441.

(10) Cfr. *Ricerche* ecc., pp. 64-85 e *Untersuchung.*, Ss. 364-382; *Stuttgart. Privatvorlesung.*

(11) *Ricerche* ecc., pp. 106-107; *Untersuchung.*, S. 400.

(12) *Ricerche* ecc., p. 88, *Untersuchung.*, S. 384.

(13) *Ricerche*, p. 91; *Untersuchungen*, S. 386.

(14) Cfr. **Kant**, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, erstes Stüch.*

(15) *Ricerche* ecc., p. 113; *Untersuchung.*, S. 405. Cfr. anche *Untersuchung.*, S. 408 e *Stuttgart. Privatvorlesung.*, S. 421 e segg.

(16) *Ricerche*, pp. 100-110; *Untersuchung.*, Ss. 396-403.

(17) Cfr. nel mio volume *Razionalismo e misticismo* (Milano 1911), il saggio su « Jakob Böhme e la sua *Aurora* », a p. 131 e segg.

(18) Cfr. la lettera al Windischmann, del 9 maggio 1809.

(19) *Ricerche filosofiche* ecc., p. 94.

(20) Cfr. **Höffding**. *Gesch. der neur. Philos.*, II, 579.

(21) Vedi *Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung « Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit »*, in *S. W.*, I Abth., VIII B., Ss. 145-189.

(22) Vedi, per tutta questa polemica, lo scritto *Denkmal der Schrift von der göttlichen Dingen u. des Herrn F. H. Jacobi*, in *S. W.*, I, VIII, Ss. 19-136. È diviso in tre parti: la storica, la scientifica e la generale (visione allegorica).

(23) Cfr. *Briefwechsel mit Eschenmayer, S. W.*, vol. cit., p. 163.

(24) **Lotze**, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, Leipzig, 1884, Ss. 37-46.

(25) Cfr. la prefazione di K. F. A. Schelling al IX volume dei *Sämmtliche Werke.*

(26) Cfr. *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft, S. W.*, I, IX, Ss. 217-218. Questo brano suscitò l'entusiasmo del Platen, il quale, come ci racconta nei suoi *Diari*, assisteva alla lezione.

(27) Cfr, per tutta questa parte, *Die Weltalter* (introduz.), nell'VIII volume delle opere complete, e lo scritto cit. *Ueb. die Natur* ecc., vol. cit., 219-238.

(28) E. von Hartmann, *Schelling's philosoph. System.*, Ss. 36-37.

(29) *S. W.*, I, VIII, 260.

(30) Cfr. *Ueber die Gottheiten von Samothrace* (1815), *S. W.*, I, VIII, 345-369.

(31) Noack, op. cit., II, 304. Egli stesso e Kuno Fischer notarono che il Goethe, nella seconda parte del *Faust*, introducendo a parlare le Sirene, le Nereidi, i Tritoni, Homunculus e Proteo sui Cabiri, fece un'arguta parodia dello scritto di Schelling.

(32) *S. W.*, I, VIII, 304-305.

(33) Op. cit., 335.

(34) Cfr. *Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*, *S. W.*, I, IX, 37 e poi l'intero scritto.

(35) Cfr. *Schelling's philos. Syst.*, S. 202.

(36) *S. W.*, I, VIII, 328.

CAP. VI.

(1) Cfr. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, *S. W.*, I, X, 125.

(2) Vedi *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, *S. W.*, II, III, p. 58 e segg.

(3) Cfr. *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*, I, X, 213 e sgg.

(4) *Einleitung in d. Philos der Offenb.* *S. W.*, II, III 109-112.

(5) Cfr. *S. W.*, II, III, 115 e segg.; I, X, 183-191. Notevole il seguente giudizio sul Böhme: « Di J. B. non si può far a meno di dire ch'egli sia un'apparizione miracolosa nella storia dell'umanità, e particolarmente nella storia dello spirito tedesco. Se mai si potesse dimenticare qual tesoro di natural profondità d'ingegno e di cuore giace nella nazione tedesca, basterebbe ricordare lui, che nel suo genere è altrettanto superiore alla comune spiegazione psicologica, che si è tentato di applicargli, quanto, p. es., sarebbe impossibile spiegare la mitologia con la psicologia umana. Come le mitologie e le teogonie dei popoli precorsero la scienza, così J. B. con la nascita di Dio, com'egli la descrive, ha percorso tutti i sistemi scientifici della moderna filosofia... J. B. parla assai, com'è noto, di una ruota della natura e della nascita, una delle sue più profonde visioni, con cui egli esprime il dualismo delle forze nella natura che lotta con se stessa, che vuole ma non può generare se stessa. Ma egli medesimo appunto è davvero questa ruota, egli medesimo è questa natura, che vuole ma non può generare la scienza ». Cfr. II, III, 123-124. Di Saint-Martin invece è dato un giudizio sfavorevole nelle lezioni sulla storia della filosofia moderna.

(6) Cfr. *Per la storia della filos. mod.*, vol. cit., p. 30.

(7) Op. cit., pp. 73-75.

(8) *Einl. in die Philos. der Offenbar.*, S. 84.

(9) Ibidem, S. 86.

(10) Op. cit., p. 80.

(11) II, III, 76.

(12) Vedi, per questa parte, la *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in *S. W., II Abh.*, I, p. 253 e sgg.; l'*Einl. in die Philos. der Offenbar.*, vol. cit., p. 63 e segg.

(13) La necessità di cominciare dalla « potenza » per aver l' « essere » vien chiarita dall'A. nel modo seguente: ogni essere è atto, ma ogni atto, che presuppone una potenza, è soltanto volere. Tra il non essere e l'essere non c'è altro di mezzo che l'operoso divenire del volere.

(14) Schelling però dice pure, in altro luogo, che la terza potenza è lo spirito *necessario* e diverso da Dio, il quale è spirito libero, ossia capace di elevarsi anche su ciò, in cui è spirito, e trattarlo come una sua potenza. Cfr. II, II, 90. Le tre potenze vengono dall'A. chiamate anche : *das Seynkönnende, das Seynmüssende, das Seynsollende*. Ed egli le considera come forze reali, come qualcosa di mezzo tra il concreto ed i concetti astratti, come *universalissima* rispetto agli *universalia* della fisica (gravità, luce ecc.). Cfr. vol. cit., 114 e sgg. Ogni cosa è l'opera comune delle tre potenze.

(15) Cfr. II, I, 289-294; 313-320; II, 24 e sgg.; III, 235 e sg.

(16) I, X, 227 e sgg.

(17) Hegel, *Logik*, I, 379 e sgg.; cfr. anche 239.

(18) II, II, 114. Parlando della prima potenza, la quale è un cominciamento perchè ha la forza di attrarre l'essere, lo Schelling nota (alludendo allo scritto sulle *Deità di Samotracia*) che una volta espresse quest'idea figuratamente, come una « forza dell'essere ». Quindi soggiunge : « Io non posso vantarmi che questa parola abbia avuto fortuna presso di noi e non sia stata piuttosto derisa. Ma fu per me degno di nota che fuori di Germania si trovò un uomo singolarmente dotato, che intravide assai bene e più ancora sentì la portata di quel pensiero (una potenza negativa come inizio). Quest'uomo fu il già ricordato Coleridge » (II, I, 294). É una lode ben dovuta a colui che ebbe il merito di trapiantare l'idealismo germanico in Inghilterra.

(19) II, I, 298.

(20) Ibid., 320.

(21) Ibid., 326.

(22) Op. cit., 331.

(23) Ibid., 388. La proposizione ricordata nel testo è tratta dalle *Ricerche sulla libertà umana*.

(24) II, I, 389.

(25) Ibid., 390-1.

(26) Op. cit., 402.

(27) Op. cit., 391 e segg., 408.

(28) Ibid., 411.

(29) Ibid., 419.

(30) II, I, 422.

(31) I, X, 310 (*Darstellung des Naturprocesses*).

(32) II, I, 428-9.

(33) I, X, 320 e sgg.

(34) II, I, 443.

(35) Ibid., 447-8.

(36) I, X, 339.

(37) I, X, 344-5.

(38) Ibid., 346-362; II. I, 429.

(39) I, X, 382.

(40) Ibid., 385.

(41) Ibid., 385-390.

(42) II, I, 482.

(43) In nota, l'A. fa osservare il cambiamento introdotto poi dal Fichte nella sua dottrina, sotto l'influenza del saggio « Filosofia e religione », da cui è tolta perfino l'espressione: « Anweisung zum seligen Leben ». Cfr. op. cit., p. 465.

(44) Op. cit., p. 467.

(45) Ibid., p. 461.— Questo, nota E. von Hartmann, non va inteso nel senso che da Dio siano state prese delle decisioni su certe anime lungo tempo prima della loro effettiva comparsa nel mondo; queste anime, nell'idea, sono soltanto delle pure possibilità, senz'alcun rapporto al tempo. Ma il momento della loro realizzazione non è accidentale, bensì motivato e condizionato, per un lato dai bisogni spirituali del processo cosmico nello stadio relativo; per l'altro, dalla natura fisiologica della materia produttiva. Cfr. *Schelling's positive Philosophie*, in *Gesammelte Studien und Aufsätze*, Berlin, 1876, S. 689.

(46) II, I, 508.

(47) II, I, 520 e sgg.

(48) Op. cit., 481.—Nello *Schema antropologico* (senza data, ma appartenente al periodo di Monaco), l'A. distingue tre attività: volere, intelletto, spirito. Il volere è la vera sostanza spirituale dell'uomo, il fondamento di tutto, l'originario produttore della materia, l'unico elemento dell'uomo che sia causa dell'essere. L'*intelletto* è il fattore, non creativo, ma limitativo, che dà la misura alla volontà infinita, illimitata. Lo *spirito* è il vero fine, a cui deve elevarsi l'intelletto, per liberarsi e illuminarsi L'unificazione di questi tre elementi è il contenuto di un processo, attraverso cui l'uomo forma se stesso, elevandosi a personalità determinata. — Cfr. *Antropologisches Schema* in *S. W.*, I, X, 282-286.

(49) II, I, 633.

(50) Op. cit., 549.

(51) II, I, 564.

(52) Op. cit., 566.

(53) Op. cit., p. 569.

(54) II, I, 585.

(55) Riferiamo nel testo un passo che spiega meglio il concetto dell'A.: « Das Was führt von sich selbst ins Weite, in die Vielheit, und also auch natürlich zur Vielherrschaft, denn das Was ist in jedem Ding ein andres; das Dass seiner Natur nach und daher in allen Dingen nur Eines; in dem grossen Gemeinwesen, das wir Natur und Welt nennen, herrscht ein einziges, jede Vielheit von *sich* ausschliessendes *Dass* » (590).

(56) Cfr. **Erdmann**, *Ueber Schelling, namentlich seine negative Philosophie*; Halle, 1857; S. 46.

(57) Vedi, in proposito, **Zeller**, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1879; II Th., II Abth., Ss. 566-607.

(58) II, I, 379.

(59) Cfr. *Gesamm. Stud. und Aufsätze*, S. 695. A proposito della filosofia negativa poi, egli nota: « Hier tritt die Ohnmacht der rein rationalen

Construction recht deutlich hervor, indem die empirischen Bestimmungen der Principien (Wille und Vorstellung) eigentlich nicht zur Sprache kommen sollen, und statt ihrer bloss die Momente des Seienden, entwickelt werden sollen,—eine Entwickelung, die aber nur völlig unverständlich bleibt, sondern gar nicht einmal vom Flecke kommen kann, ohne offen oder verstohlen jene empirischen Bestimmungen doch wieder zu Hülfe zu nehmen». Op. cit., p. 696.

(60) **Erdmann**, op. cit., p. 59 e segg.

(61) Ricorderò qualche altro passo importante, oltre quelli citati (anche nel periodo precedente dello sviluppo filosofico di Schelling). Nell'*Esposizione dell'empirismo filosofico*, l'A. osserva che in Francia si è riso a torto della frase del d'Alembert sul *malheur de l'existence*, la quale conteneva forse un profondo sentimento. Quindi si richiama alle analoghe rappresentazioni indiane e alle figurazioni dell'arte antica, la quale non è punto così leggera e serena, come alcuni romantici male informati l'hanno rappresentata nel nostro tempo. Dell'arte plastica si può dire quel che Aristotele ha detto della tragedia: «infatti chi vorrà turbarsi per le comuni e usuali contrarietà di una vita passeggera, se ha conosciuto il dolore dell'esistenza universale e il gran destino del tutto?» (I, X, 268). Nell'opera sulla filosofia negativa è detto: «Come quest'inquietudine del volere e del desiderio incessante, da cui è agitata ogni creatura, è in se stessa l'infelicità, così il *κέαρ* portato alla quiete sarà anche di per sè felicità» (II, I, 473): perciò un *μάκαρ* è colui che nell'infelicità dimentica se stesso.

(62) Cfr. **E. von Hartmann**, *Schelling's positive Philosophie* (in vol. cit.), 683 e sgg. A p. 682, in nota, l'A. osserva: «Es ist nicht unmöglich, dass diese Abhandlung Schelling's «Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit» Schopenhauer zu seinem System verholfen habe, da sie 9 Jahre vor demselben erschien, und er wenigstens in späteren Schriften dieselbe lobend erwähnt. Auf S. 52 der 2 Aufl. seiner Schrift «Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde» citirt es ausdrücklich den 1. Band von Schelling's philos. Schriften von 1809, in welchen die fragliche Abhandlung erschienen ist, und wenn, was ich nicht constatieren kann, dieses Citat schon in der ersten Auflage von 1813 stehen sollte, so wäre damit erwiesen, dass Schopenhauer vor Abfassung seines Hauptwerkes die Schelling'sche Lehre über den Willen kennen gelernt habe». Quando il von H. scriveva (1868), non erano ancor pubblicate le opere postume dello Schop., dalle quali appare che uno dei filosofi più studiati da lui fu appunto lo Schelling, alla cui opera egli fece numerose postille. Resta fermo dunque che, prima della composizione del suo capolavoro, Schop. conosceva indubbiamente il trattato della libertà, da cui potè derivargli qualche ispirazione. Bisogna notare che Schop. conosceva anche Jakob Böhme, il quale servì di fonte a Schelling per la dottrina del volere.

(63) I, X, 267.

(64) II, II, 33.

(65) Citiamo questo luogo caratteristico della *Filosofia della mitologia*: «Nur das was Seyende selbst ist, *kann* Gott seyn, eben das Seyende ist darum noch nicht für sich selbst auch Gott, sondern es muss eine Bestimmung hinzukommen, dass es Gott sey, und inwiefern das, was eine Bestimmung annimmt oder zu erhalten fähig ist, im logischen Sinn die Ma-

terie genannt wird, so können wir sagen: das Seyende zu seyn, sey die Materie der Gottheit, aber nicht die Gottheit selbst» (II, II, 25). La distinzione di Dio dall'ente non toglie però la sua necessaria unicità. Poco dopo, Schelling, quasi per prevenire la confusione, che si potesse fare, del suo nuovo sistema col panteismo. osserva che il principio del panteismo non sta, come si crede, nel fare di tutto l'essere solamente l'essere di Dio, bensì nell'ascrivere a Dio un essere cieco e, in questo senso, necessario; un essere, in cui egli è *senza la sua volontà* e in cui è privo di ogni libertà, com'è, p. es., nel sistema di Spinoza. E aggiunge che la costanza, con cui un tal sistema si è prodotto nelle più diverse epoche, mostra che il germe del suo prodursi risiede nei necessari concetti fondamentali di tutto l'essere. Certo il principio dell'essere immediato (e cioè la prima potenza) non è ad escludersi da Dio; ma egli la racchiude in sè, non come la materia del suo essere in generale, bensì del suo essere come Dio, in quanto, negando quel principio come l'*Ungeist* e l'*Ungott*, egli si pone come spirito. Il vero concetto di Dio è: «das nur durch Negation des gegenwärtigen seyns *als* Wesen, *als* Geist seyn könnende Wesen zu seyn» (vol. cit., p.42). In questo senso, egli ha un cominciamento interiore ed eterno. Dove c'è l'atto, c'è anche principio, mezzo e fine (cfr. la parola *absolutum*).

(66) II, III, 93 e 150.

(67) Ibid.. 248.

CAP. VII.

(1) Cfr. II, III, 177-197 (*Philosophie der Offenbarung*, I Theil).

(2) II, III, 168.

(3) Ibid., 158.

(4) II, III, 161.

(5) II, II, 101.

(6) Ibid., 131.

(7) II, I, 207.

(8) Ibid., 233.

(9) Qui l'A., in nota, fa una menzione simpatica ed affettuosa del Platen.

(10) Cfr., per tutta questa parte, II, I, 3-252 e II, 3-131.

(11) Schelling rigetta il termine *Sabeismo*, che si riconnette ai Sabei, popolo dell'Arabia, e adotta quello più corretto di *Zabismo* dal semitico *Zaba* = esercito-celeste.

(12) II, II, 210.

(13) Cfr. II, II, 135-363.

(14) II, II, 482.

(15) II, II, 581 e sg.

(16) Qui l'A. nota che egli non ha creduto dover fare oggetto di considerazione speciale nè le mitologie italiche, le quali sono sorelle della greca, nè la germanica e la scandinava, che son figurazioni già alterate del carattere originario.

(17) L'espressione usuale, con cui vien designata la chiusura del tempio di Giano, è: *Janum Quirinum clusit*. Secondo l'A., il nome *Quirinus* viene da *quire* = «posse». I Cabiri, presso i romani, si chiamavano *Dei potes*; onde *Quirinus* sarebbe un «Cabirinus». Secondo una probabile con-

gettura, il nome latino equivalente a 'Ῥώμη era *Quirium*. Quanto all'etimo di *Janus*, l'A., appoggiandosi a Festo, pensa che sia il verbo *hiare* (*Hianus*).

(18) Cfr., per tutta questa parte, II, II, 364-674.

(19) II, II, 646.

(20) II, III, 442-530.

(21) II, IV, 23-4.

(22) II, IV, 31.

(23) Cfr. per tutta questa parte, II, IV, 3-40.

(24) II, III, 291.

(25) II, III, 305.

(26) II, III, 316.

(27) Ibid., 334.

(28) II, III, 341.

(29) Qui l'A. aggiunge: « È noto che quell'essenza fondamentale della natura fu chiamata la pietra dei saggi; anche l'alchimista si chiama un *philosophus*, anzi *philosophus* κατ' ἐξοχήν, *philosophus per ignem*. Certo anche la filosofia ha per suo fine supremo di reintegrare quella coscienza dilacerata. Ma il vero filosofo si accontenta di ricostituire quella coscienza solo idealmente, per il concetto; anch'egli si sforza di riannodare intimamence le cose ed i fenomeni divenuti stranieri ed esterni l'uno all'altro, ciò che può accadere solo in quanto egli li concepisce anzitutto quali momenti della coscienza umana (come il vecchio idealismo trascendentale riconosceva nella natura non altro che una storia dell'autocoscienza). Questa veduta, che sta a base del mio sistema dell'idealismo, in cui è già trovato il metodo, che più tardi fu applicato in maggiore estensione, non era punto falsa, *per il fatto* ch'essa non era l'ultima, l'assolutamente più alta. La coscienza umana *era* appunto, anche secondo l'originaria intenzione, il nesso, il medium, con cui tutta la natura doveva essere elevata alla sussistenza, e cioè alla sua verità; dunque anche adesso la verità finale della natura intiera sta nell'autocoscienza dell'uomo... Il filosofo, che riconosce la sua missione, è il medico, che rimargina le profonde ferite della coscienza umana e con dolce, lenta mano cerca di sanarle ». Cfr. II, III, 364-5.

(30) A questo proposito, è bene tener conto di una dichiarazione dell'A.: « Si potrà forse rimproverare alla filosofia della rivelazione (giacchè per i più vale come rimprovero) di essere ortodossa. Ma non dell'ortodossia si tratta—io respingo questo da me.,.. Per me infatti è del tutto indifferente, che cosa mai una dogmatica stabilisca od affermi; non è mio còmpito, non è il còmpito del filosofo l'accordarsi con una dogmatica qualunque. Per me si tratta solo d'intendere il Cristianesimo in tutta la sua peculiarità... ». II, IV, 80.

(31) Cfr. II, III, 291-381; IV, 51-151.

(32) II, IV, 165.

(33) Ibid., 172.

(34) Ibid., 175.

(35) Ibid., 219-220.

(36) Non si creda che lo Scheliing ignorasse il lavoro critico intorno agli Evangeli, che famosi teologi contemporanei, specialmente lo Strauss,

venivano compiendo da un pezzo. Egli anzi vi allude una volta, ma con intenzioni polemiche. Dopo aver detto che escludeva ogni dubbio sulla verità storica della persona di Cristo, pur ammettendo che questa persona sia stata mitologicamente trattata dai seguaci di lui, continua: « Rammentando questa scappatoia, che negli ultimi anni ha incontrato tanto plauso, mi si concederà—io spero—che io non l'abbia appresa per la prima volta dai recentissimi tentativi [Strauss]. Mi permetto di notare in quest'occasione che io ho esposto la filosofia della rivelazione negli anni 1831 e 32 per la prima volta e d'allora in poi ripetutamente nella stessa maniera, in cui la espongo qui adesso.... La filosofia della rivelazione si fonda su di un'estensione della filosofia e della stessa coscienza filosofica, la quale era possibile solo con un nuovo ritorno ai principii. Come potrei ora stimar degni di considerazione coloro che, senz'alcuna traccia di un pensiero autonomo e presupponendo semplicemente una data filosofia [la hegeliana] come irrefutabile (per tale non è stata ritenuta dal suo proprio autore, come ben m'è noto); di essa—e neppure di essa, ma di alcune sue imperfettissime proposizioni fanno un uso perfettamente scolastico contro a verità, per le quali certo in tutta la provvista dei loro concetti mancano i mezzi di comprensione, attaccandole, non coll'intelletto comune, ma con quello generalissimo, e cioè eminentemente filisteo? La questione sul significato e la realtà della rivelazione dipende da una crisi della filosofia stessa, che doveva incominciare ed è relativamente incominciata. Finchè essi dunque assicurano che la filosofia, come dice il proverbio, l'abbiano nel sacco e non ci sia più altro da fare, possiamo contemplare tranquillamente le loro gesta eroiche nel campo della teologia ». II, IV, 231-2.

(37) II, IV. 207.

(38) Ibid., 248.

(39) Ibid., 272-3.

(40) L'A. avverte, a p. 298, in nota, che le sue vedute hanno trovato conferma nella *Storia universale della religione e della Chiesa* del Neander.

(41) II, IV, 320.

(42) L'A., in quanto rigetta ogni autorità visibile, si sente discolpato dalla taccia d'inclinare al Cattolicismo, verso il quale, del resto, procede senz'odio.

(43) Cfr., per tutta questa parte, II, IV, 151-334.

(44) *Essays*, vol. II, p. 130.

(45) **Frantz**, *Schelling's positive Philosophie*, II Theil, Ss. 145-159.

(46) Vedi, per questo ed altri riferimenti, **Chantepie de la** *Saussaye*, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1904.

(47) Ferdinando Baur, nella sua *Geschichte der christlichen Kirche*, si sbriga in poche parole della filosofia positiva di Schelling e aggiunge che l'esposizione di essa è un tal *galimathias*, che c'è da stupire come ci siano stati uomini, i quali han potuto farci su tanto fondamento. (Band, V, Abschn. III, S. 645). In egual senso giudica lo Zeller, designando l'ultimo sistema di Sch. come « una verbosa, confusa, astrusa scolastica, uno spiacevole miscuglio d'idee speculative tolte nelle loro parti sostanziali alla sua filosofia anteriore, di passi biblici arbitrariamente interpretati e di dogmatica cristiana ». Cfr. *Geschichte der deutsch. Philosophie*, II Aufl., München 1875, S. 560.

(48) Cfr. **Frauenstädt**, *Schelling's Vorlesungen in Berlin*; Berlin, 1842, Ss. 171-2.

(49) Ibid., p. 183.

CAP. VIII.

(1) Cfr. *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel* aus dem Nachlasse hersggb. von J. H. Fichte und K. Fr. A. Schelling.—Stuttgart, 1856.

(2) Cfr. *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre*, in S. *W*., I, VII, 30. L'attacco di Fichte è nei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, VIII Vorlesung.

(3) Cfr. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S. *W*., I, X, 146.

(4) Ibid. È da notare poi che Schelling, esaltando il proprio sistema a danno dell'hegelismo, si difende dall'accusa di essersi appellato all'intuizione intellettuale. Egli dice che nell'*Esposizione* del 1801 questo termine non era usato affatto, ma appariva per la prima volta (!) nel saggio: « Sul vero concetto della filosofia naturale ». Indi soggiunge: ma come se ne parla? L'uso del termine risale propriamente a Fichte, che la designò come l'atto, in cui l'oggetto fa tutt'uno col soggetto (certezza immediata). Ora come mai poteva il suo successore designare allo stesso modo l'esistenza di ciò che non era più l'Io, ma l'assoluto soggetto-oggetto? Di esistenza non si poteva discorrere; ma di contenuto, di *essenza*. L'A. diede all'intuizione intellettuale un altro significato. Quell'assolutamente mobile, che diviene sempre un altro, si comporta, non come oggetto, bensì come materia del pensiero. « Un pensiero non pensante poi non sarà molto lontano da un pensiero intuente; e, in questo senso, un pensiero, a cui sta a *base* un'intuizione intellettuale, attraversa l'intera filosofia, allo stesso modo che la geometria, in cui l'intuizione esterna della figura, che è stata disegnata sulla lavagna, è sempre la portatrice di un'intuizione interna e spirituale ». Op. cit., p. 151.—Ora qui lo Schelling dimentica di aver già adoperato nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* il termine in parola. Mentre però in quest'opera egli assumeva l'intuizione intellettuale nel senso fichtiano di attività pensante che coglie se stessa, nel sistema dell'identità invece la prendeva nel senso di facoltà speciale che intuisce l'Assoluto immediatamente, e, siccome l'Assoluto è la Ragione, qui non si ha più l'Io che si riflette sopra se stesso. Il parallelo con la matematica era stato già fatto altra volta, come abbiamo visto dall'autore, ma non giova alla sua tesi. La costruzione del geometra ha un valore convenzionale, nè può invocarsi a provare l'evidenza della concezione schellinghiana dell'Assoluto. Come si può dimostrare con un atto immediato dello spirito che nell'Assoluto c'è identità di forma e di essenza?

(5) Vedi, per questa e le precedenti citazioni, S. *W*., I, X, 212-213.

(6) Cfr. **Spaventa**, *Le prime categorie della logica di Hegel*, in « Scritti filosofici » pubbl. dal Gentile; Napoli, 1900, p. 185 e sgg.

INDICE

INTRODUZIONE — **Il Romanticismo e la personalità di F. Schelling.**
I. Caratteri generali del Romanticismo. — Cenni sulla vita dello Schelling. — III. La personalità dello Schelling . . . Pag. 1
CAPITOLO PRIMO. — **Il periodo fichtiano** . . . . . . » 55
CAPITOLO SECONDO. — **La filosofia della natura.** — I. Gli antecedenti storici.—II. Le *Idee per una filosofia della natura.* — III. Lo scritto *Dell'anima del mondo.*—IV. Il *Primo schizzo di un sistema della filosofia della natura.* — V. L'*Introduzione allo schizzo* ecc. — VI. La *Deduzione generale del processo dinamico.* — VII. La *Professione di fede epicurea di Heinz Widerporst* e lo scritto *Sul vero concetto della filosofia naturale.* — Giudizi sulla filosofia della natura: Alessandro von Humboldt, Link, Fries, Schopenhauer, Lotze, Ostwald, Windelband, Hartmann. — Schelling e Goethe. — VIII. Significato e valore di questa parte del pensiero schellinghiano in relazione al Criticismo ed alle nuove correnti della filosofia contemporanea . . . . » 71
CAPITOLO TERZO. — **L'idealismo estetico.**
I. *Il problema dell'Idealismo trascendentale.* — II. La storia dell'auto-coscienza. — III. L'autonomia del volere e il problema della libertà. — La funzione del diritto e la storia. — IV. L'intuizione estetica come unificazione del conscio e dell'inconscio.—V. Critica dell'*Idealismo trascendentale*: deficienze di metodo; influssi di Kant, Leibniz, Schiller e Federico Schlegel; il problema dei valori secondo lo Schelling . . . . » 125
CAPITOLO QUARTO. — **Il sistema dell'identità assoluta.**
I. L'*Esposizione del mio sistema di filosofia.* — Schelling e Spinoza. — II. Il *Bruno, o sul divino e naturale principio delle cose.*— Schelling e Giordano Bruno. — III. La *Filosofia dell'arte.* — IV. Le *Lezioni sul metodo degli studi accademici.* — Schelling e Vico.— V. Ulteriori svolgimenti. — Il dialogo *Sull'assoluto sistema dell'identità* ecc. — Rapporto tra la prima e la seconda filosofia della natura. — Critiche di Köppen e di Fries. — Il trattato *Filosofia e religione* e il *Sistema dell'intera filosofia.*— Considerazioni finali » 165

CAPITOLO QUINTO — **La filosofia della libertà e della personalità.**
I. Le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* e le *Lezioni private di Stuttgart*. — Influenza di Jakob Böhme. — II. Importanza delle *Ricerche*, specie per la questione del male. — La personalità divina. — Polemiche di Schelling con Eschenmayer e Jacobi. — Accenno al Lotze. — III. Le *Età del mondo* e *le Deità di Samotracia*. — Il problema della sopravvivenza umana nel dialogo *Sul rapporto della natura col mondo degli spiriti*: critiche di E. von Hartmann . . . . Pag. 247

CAPITOLO SESTO. — **Il periodo gnostico**— A. *La filosofia negativa*.
I. Ultima trasformazione del pensiero schellinghiano. — Conoscenza del soprasensibile e sue varie specie.—La filosofia negativa e la positiva nelle loro differenze principali e nelle loro vicende storiche. — Critica di tale distinzione. — Il cómpito della filosofia razionale. — Deduzione delle potenze. — Dialettica positiva e negativa. — Il mondo extra divino del lato ideale. — III. Il mondo extra-divino dal lato reale.—Lo spirito e le sue attività.—IV. Passaggio alla filosofia pratica. — Crisi della ragione. — Il saggio *Sulle verità eterne*. — Critica della filosofia negativa. — Schelling e Schopenhauer . . . . » 277

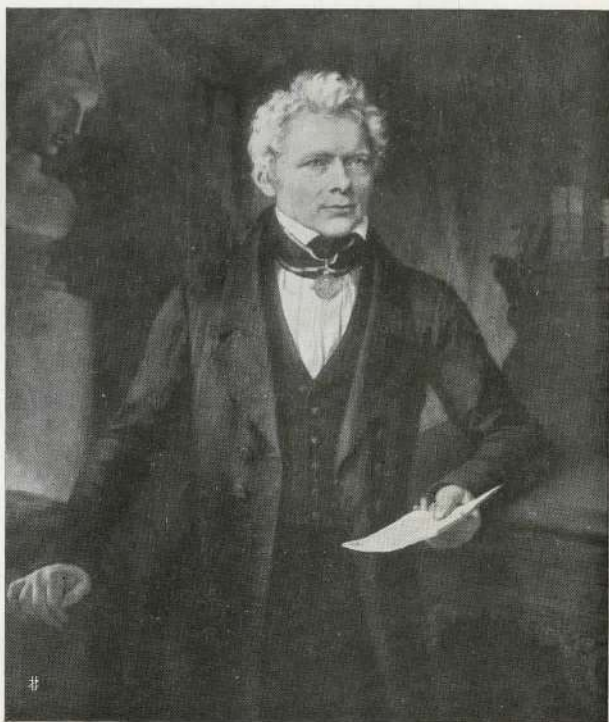
CAPITOLO SETTIMO.—**Il periodo gnostico.** B. *La filosofia positiva*.
I. Vero significato dell'argomento ontologico. — I due momenti della filosofia positiva. — La filosofia della mitologia nei suoi caratteri essenziali. — Lo Zabismo, il momento di Urania e il significato della religione fenicia. — II. Il conflitto tra il dio reale e il dio spirituale nella mitologia egizia e nell'indiana. — La Cina. — Il politeismo greco-italico. — La religione dei misteri. — III. Intelligibilità della rivelazione. — La dottrina della Trinità. — La preesistenza del Cristo. — La rivelazione dell'Antico Testamento. — IV. L'umanazione, i miracoli e la morte del Cristo. — La satanologia. — L'opera degli apostoli Pietro, Paolo e Giovanni in rapporto alla chiesa. — Critica della filosofia positiva . » 331

CAPITOLO OTTAVO. — **Fichte, Schelling, Hegel.**
I. Il problema di Kant e la sua prosecuzione.—Rapporti tra Fichte e Schelling. — II. Rapporti tra Schelling e Hegel. — III. Conclusione . . . . » 393

APPENDICE. — *Bibliografia* . . . . » 429

NOTE . . . . » 437

ERRATA CORRIGE

Pag. 5	linea 25	dell'*Aufklä*	*per*	dall'*Aufklä*
» 104	» 13	opera distanza	»	opera a distanza.
» 105	» 9	nell'uomo	»	dell'uomo.
» 203	» 28	mantenne	»	mantiene.
» 224	» 15	d'empirica	»	o empirica.
» 245	» 29	XVIII	»	XVII.
» 246	» 26-27	convincimento	»	cominciamento.
» 274	» 13	prima	»	piena.
» 292	» 26	$- A + A + A$	»	$- A + A \pm A$.
» 353	» 27	mesi	»	numi.
» 377	» 32	estetico	»	estatico.
» 380	» 38	amore	»	acume.

Wilhelm Friedrich Schelling.